ANGEHRN. BOBBIO. BOURGEOIS. CESA. ILTING.
MARINI. PELCZYNSKI. PEPERZAK. RIEDEL.
RITTER. SIEP

Estudios sobre la «Filosofía del Derecho» de Hegel

Edición preparada e introducida por
GABRIEL AMENGUAL COLL

CENTRO DE ESTUDIOS CONSTITUCIONALES
Madrid, 1989

Colección: «El Derecho y la justicia»
Dirigida por Elías Díaz

Reservados todos los derechos
© by Centro de Estudios Constitucionales
NIPO: 005-89-021-4
ISBN: 84-259-0827-2
Depósito Legal: M. 28.096-1989
Imprenta TARAVILLA - Mesón de Paños, 6
28013 Madrid

AGRADECIMIENTOS

Quiero expresar mi agradecimiento a cuantos han hecho posible la publicación de este libro. Por orden cronológico, tengo que mencionar en primer lugar el «Deutscher Akademischer Austauschdienst» (DAAD), que me posibilitó una estancia de tres meses en Bochum (1985), donde se gestó este libro, pudiendo disponer, en el «Hegel-Archiv» de la «Ruhr-Universität» de dicha ciudad, de la bibliografía prácticamente completa sobre el tema. Es de agradecer la buena acogida del «Hegel-Archiv»; de entre sus miembros quiero nombrar, especialmente, a Hans-Christian Lucas, con quien he podido discutir cantidad de temas y en todo momento me ha prestado una ayuda valiosísima. El interés que desde el primer momento mostró el Prof. Elías Díaz ha sido decisivo para la publicación. Los alumnos de cuarto curso de Historia de la Filosofía de los años 1984-85, 1985-86 y 1986-87, en los que se fue elaborando y seleccionando este material, por su paciencia, interés y colaboración. Los profesores Ramón Valls Plana, José María Ripalda y Hans-Christian Lucas han tenido la amabilidad de leer el manuscrito de la introducción y hacerme algunas sugerencias.

ÍNDICE

	Págs.
Introducción. Gabriel Amengual	11
La estructura de la «Filosofía del Derecho» de Hegel. Karl-Heinz Ilting	67
Los fundamentos de la ética según Hegel. Adriaan Peperzak.	93
Persona y propiedad. Un comentario de los párrafos 34-81 de los «Principios de la Filosofía del Derecho» de Hegel. Joachim Ritter	121
Moralidad y eticidad. Sobre la confrontación de Hegel con la ética kantiana. Joachim Ritter	143
¿Qué significa: «superación de la moralidad en eticidad» en la «Filosofía del Derecho» de Hegel? Ludwig Siep	171
El concepto de la «sociedad civil» en Hegel y el problema de su origen histórico. Manfred Riedel	195
Estructura y significados de la sociedad civil hegeliana. Giuliano Marini	223
La concepción hegeliana del Estado. Zbigniew A. Pelczynski.	249
El príncipe hegeliano. Bernard Bourgeois	289
Consideraciones sobre la teoría hegeliana de la guerra. Claudio Cesa	319
¿Razón en la historia? Sobre el problema de la Filosofía de la Historia en Hegel. Emil Angehrn	349
Hegel y el iusnaturalismo. Norberto Bobbio	377

INTRODUCCIÓN

GABRIEL AMENGUAL

Esta recopilación de estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel ha sido seleccionada y ordenada de acuerdo con las estructuras de la obra de Hegel dedicada a este tema[1], *y no en el sentido general de filosofía política que de alguna forma podría abarcar toda la producción filosófica hegeliana. Para ello convendrá empezar por decir una palabra sobre esta obra, su objeto, su lugar en el conjunto*

---

[1] Nos referimos a Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrechts und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Berlín, 1821, de la que no existe aún, la edición crítica en las *Gesammelte Werke* in Verbingung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hg. v. der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, en Hamburg por Meiner Verlag desde el 1968. Las dos ediciones más usuales son las editadas por J. Hoffmeister, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg, 1955, 1967 que contiene además las notas marginales escritas por Hegel mismo en su ejemplar, y la de E. Moldenhauer y K. M. Michel dentro de la edición *Werke in zwanzig Bänden*, vol. VII, Frankfurt a.M., 1970, que contiene además de las notas marginales de Hegel, los «Agregados» tomados de apuntes de alumnos que E. Gans añadiera a la edición de la obra dentro de las *Werke* ed. por «la asociación de amigos del finado», vol. VIII, Berlín, 1933.

Las dos traducciones castellanas más recientes y seguramente mejores son las de J. L. Vermal: *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, Buenos Aires, 1975 (ha sido reeditada por Edhasa, Barcelona, 1988) y la de Eduardo Vásquez, *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho o compendio de Derecho Natural y Ciencia del Estado*, Caracas, 1976 (como se nota ya por la traducción del mismo título, esta traducción es más literal) (ambas contienen los «Agregados» de E. Gans). Hay una tercera traducción de Carlos Díaz, que, por la liquidación de Editora Nacional, no ha podido ver la luz pública. Para citar esta obra de Hegel usaremos la abreviatura *FD* y el número del párrafo; para hacer referencia a una u otra traducción añadiremos el nombre del traductor y el número de página.

del sistema y de la obra filosófica hegeliana (1) y su desarrollo (2). Posteriormente intentaremos situar esta obra con el fin de dar razón de la prolija y polémica historia de sus interpretaciones (3). Finalmente intentaremos situar los estudios seleccionados, declarando el objetivo y los criterios de la selección (4), y dando algunas pistas orientativas de la situación histórica y de los caminos por los que anda la investigación actual (5).

BIBLIOGRAFÍAS

a) Generales

K. Steinhauer, *Hegel bibliography*, München, 1980 (llega hasta 1975).

G. Díaz Díaz, «Georg Wilhelm Friedrich Hegel en las letras españolas. Nota bibliográfica», in *Anales del seminario de metafísica* 16 (1981) 137-154 (comprende con algunas deficiencias la bibliografía hispánica de y sobre Hegel hasta 1980).

b) Filosofía política

K. Gründer, «Bibliographie zur politischen Theorie Hegels», en apéndice a J. Ritter, *Hegel und die Französische Revolution*, Frankfurt a.M., 1965, págs. 111-134 (llega hasta 1964).

M. Riedel, «Bibliografhie», in Id. (Hg.), *Materializen zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt a.M., 1975, II, págs. 465-473 (es selectiva y llega hasta 1973).

H.-C. Lucas, «Literaturverzeichnis», in Id./Pöggeler (Hg.), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1986, págs. 508-536.

Para recensiones, reseñas y elencos de escritos de tema hegeliano son indispensables los *Hegel-Studien* ed. por F. Nicolin y O. Pöggeler, editorial Bouvier, Bonn, desde 1961.

ESTUDIOS Y COMENTARIOS GENERALES DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO

F. Rosenzweig, *Hegel und der Staad*, 2 vols., Berlin, 1920 (2.ª reimpresión: Aalen: Scientia Verlag, 1982, en un solo volumen).

M. Riedel, *Zwischen Tradition und Revolution. Studien zu Hegels Rechtsphilosophie* (1.ª ed. 1969), Stuttgart, 1982.

M. Riedel (Hg.), *Materialien*, o.c., 2 vols., Frankfurt, 1975.

Hegel-Jahrbuch 1967, hg.v. W. R. Beyer, Meisenheim a.Glan, 1968.

Hegel-Jahrbuch 1971, hg.v. W. R. Beyer, Meisenheim a.Glan, 1972.

Hegel-Jahrbuch 1975, hg.v. W. R. Beyer, Köln. 1976.

La Filosofía del Derecho ha sido el tema de los dos últimos congresos de la «Internationale Hegel-Gesellschaft», Rotterdam (1984): *Das System der Bedürfnisse*, Zürich (1986): *Moralität und Sittlichkeit*, cuyas actas están publicadas respectivamente en *Hegel-Jahrbuch 1984/85*, Bochum, 1988; *Hegel-Jahrbuch 1987*, Bochum, 1987.

Hegels Philosophie del Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik, hg.v. D. Heinrich und R.-P. Horstmann, Stuttgart, 1982.

E. Weil, *Hegel et l'Etat*, (1.ª ed. 1950), Paris, 1980[4].

E. Fleischmann, *La philosophie politique de Hegel. Sous forme d'un commentaire des 'Fondements de la philosophie du droit'*, Paris, 1964.

1. La Filosofía del Derecho de Hegel como Filosofía de la libertad

«Filosofía del Derecho» tiene en nuestros días una significación que no coincide totalmente con la de Hegel. «Filosofía del Derecho» es el título de un planteamiento que surgió con la intención de suplantar el «Derecho Natural». En este distanciamiento coincide Hegel, pero esta coincidencia termina cuando se trata de determinar positivamente el nuevo sentido atribuido a «Filosofía del Derecho», que en Hegel no apunta ni al positivismo jurídico ni al historicismo [2].

B. Bourgeois, *El pensamiento político de Hegel*, Buenos Aires, 1972.
D. Rosenfield, *Politique et liberté. Structure logique de la 'Philosophie du droit' de Hegel*, Paris, 1984.
M. Rossi, *Da Hegel a Marx. I. La formazzione del pensiero politico di Hegel. II. Il sistema hegeliano dello Stato*, Roma, 1960 (2 vols.).
C. Cesa, *Hegel filosofo politico*, Napoli, 1976.
C. Cesa (ed.), *Il pensiero politico di Hegel. Guida storica e critica*, Roma/Bari, 1979.
Riv. di Filosofia 60 (1977) núms. 7-9: *Hegel e lo Stato*, a cura di L. Marino.
F. Chiereghin (ed.), *Filosofia e società in Hegel*, Trento, 1977.
W. Kaufmann (ed.), *Hegel's Political Philosophy*, New York, 1970.
Z. A. Pelczynski (ed.), *Hegel's Political Philosophy*, Cambridge, 1971.
S. Avineri (ed.), *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge, 1972 (ed. Alemana: *Hegels Theorie des modernen Staates*, Frankfurt a.M., 1976, se cita esta edición).
D. P. Verene (ed.), *Hegel's Social and Political Philosophy*, New Jersey, 1980.
Z. A. Pelcznski (ed.), *The State and Civil Society. Studies in Hegel's Political Philosophy*, Cambridge, 1984.

[2] Como muy bien muestra el documentadísimo estudio de Felipe González Vicén, «La Filosofía del Derecho como concepto histórico», in *Anuario de Filosofía del Derecho* 14 (1969) 15-65, Hegel se encuentra de lleno en este periodo de fluctuaciones y búsqueda de la nueva terminología que expresara la nueva concepción del Derecho, entre finales del siglo XVIII y principios del XIX, que acaba por acuñar la denominación de «Filosofía del Derecho». También vale para Hegel la caracterización del paso del «Derecho Natural» a la «Filosofía del Derecho» como paso de un «*ordo rerum* metafísico» a la concepción «del Derecho como obra del hombre inserta en el tiempo hisrórico» (art. cit., pág. 23), y en este sentido como paso al positivismo jurídico. Efectivamente Hegel, además de ser defensor acérrimo de la codificación del Derecho, lo define como «positivo» (*FD*, párr. 3), se trata pues de una filosofía que «tiene por objeto 'el' Derecho, es decir, que en ella se abandona efectivamente la contraposición de un Derecho intemporal y los Derechos históricos, propia de la época precedente» (art. cit., pág. 54, cfr. pág. 63). En este esfuerzo por superar «la escisión del universo jurídico en dos esferas, la de un Derecho ideal y postulado y un Derecho real» (art. cit., pág. 63) Hegel sea quizás uno de los más radicales, puesto que en el Derecho incluye la misma moral, y en todo caso la «eticidad» es la unión de la legalidad y moralidad. También es clara y famosa —además de frecuentemente malentendida por sacarla de contexto— la posición de Hegel en contra del Derecho Natural —compartida por la inmensa mayoría de teóricos de su tiempo, como muestra el estudio que comentamos—, por la razón de que «se centra en la construcción de un Derecho tal como debería ser según criterios racionales» (art. cit., pág. 27). Con este trasfondo no suenan a tan extrañas las duras y polémicas palabras de Hegel en el prólogo a la *FD*: «La filosofía, por ser la investigación de lo racional, consiste en la captación de lo presente y de lo real, y no

Como ha observado M. Riedel[3]*, el título con el que suele editarse esta obra es muy largo y muy significativo: «Fundamentos de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia del Estado en esbozo». En realidad se trata de dos títulos, impresos en la edición original, en páginas diferentes: en la portada, «Fundamentos de la Filosofía del Derecho» y, en la portadilla, «Derecho Natural y Ciencia del Estado en esbozo», con el añadido «Para uso de sus lecciones», siguiendo a continuación, en ambos casos, el nombre de Hegel. En ambos títulos se indica el tema de la obra («Filosofía del Derecho» en el primero, «Derecho Natural y Ciencia del Estado» en el segundo) y el carácter de compendio o manual («Fundamentos»* —Grundlinien— *en el primero, «en esbozo»* —im Grundrisse— *en el segundo). El segundo título, el de la portadilla, es a su vez doble, pudiéndose entender como alusión a las materias o asignaturas «Derecho Natural» y «Derecho Constitucional», lo cual viene corroborado por los títulos corrientes de los cursos y por la indicación «Para uso de sus lecciones». Pero también frecuentemente se interpreta como alusión a la doble denominación —moderna y clásica— del tema: la iusnaturalista, racionalista e individualista moderna (Derecho Natural), y la clásica, comunitarista (Ciencia del Estado o Política). La yuxtaposición de los dos títulos —aunque escritos en portada y portadilla—, que debe indicar equivalencia*[4]*, hace pensar que*

---

en la posición de un más allá que sabe Dios donde estará» (*FD*, prólogo, Vermal, pág. 22). A pesar de la afirmación de la positividad del Derecho, este carácter positivo no tiene en Hegel un sentido puramente positivista o historicista, en manera alguna podría clasificarse a Hegel dentro de la tendencia positivista o historicista del Derecho, sino que positivo quiere decir que es creación racional del espíritu finito, siendo a la vez manifestación histórico-finita del Espíritu infinito, omniabarcante que es el Absoluto (cfr. por ejemplo *FD*, párr. 4). En este sentido debiera decirse que el Derecho según Hegel es a la vez «un *ordo rerum* metafísico» y «obra del hombre inserta en el tiempo histórico». Y con ello tocamos una de las líneas más fundamentales, atrayentes y pretensiosas y a la vez discutibles del proyecto hegeliano consistente en unir metafísica e historia. Para una panorámica histórica del paso del Derecho Natural a la Filosofía del Derecho cfr. Elías Díaz, *Sociología y Filosofía del Derecho*, Madrid, 1981, págs. 286-302.

[3] M. Riedel, «Tradition und Revolution in Hegels 'Philosophie des Rechts'», in: Id., *Zwischen Tradition und Revolution. Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Stuttgart, 1982, pág. 174-177.

[4] F. González Vicén, «La Filosofía del derecho como concepto histórico», art. cit., pág. 58, interpreta que estos diferentes títulos «aluden... de un lado, a la denominación oficial, pero de otro, y muy equivocamente, el nuevo método en que comenzaba a entenderse la materia». Lo primero está fuera de toda duda, Hegel mismo alude al carácter de manual en el prólogo (cfr. *FD* prólogo, Vermal, pág. 11): «El motivo inmediato para la publicación de este compendio es la necesidad de dar a mis oyentes

el primer título («Filosofía del Derecho») indica la propia concepción hegeliana de lo que modernamente o tradicionalmente se ha entendido como «Derecho Natural» o «Ciencia del Estado» (o Política) respectivamente.

La equivalenia entre los dos títulos podemos además entenderla —aunque ello pueda basarse solamente en una comprensión de la obra, no del solo título— en el sentido que el primer título pretende ser una síntesis de los dos planteamientos aludidos en el segundo título[5]*: del planteamiento individualista propio del iusnaturalismo racionalista moderno, que tiene como tesis fundamental y punto de partida que el individuo (la persona, en términos hegelianos) es titular de derechos*[6]*, y el planteamiento clásico, cuya afirmación básica y punto de partida es el hombre como ser esencialmente cívico, social, político, siendo la comunidad la condición necesaria para la realización de su ser*[7]*. Hegel, entonces, hace «Filosofía del Derecho»*

---

una guia para las lecciones que doy, en cumplimiento de mi cargo, sobre la Filosofía del Derecho». Respecto a lo segundo F. González Vicén lo afirma resaltando el contraste de la fórmula nueva respecto de la antigua: «Estos títulos, que pudieran denominarse alternativos, no significan, por eso en absoluto... una equivalencia entre ambos términos... de tal manera que si algo se expresa en ellos no es, ni mucho menos, una equiparación, sino muy al revés, la tensión entre formas nuevas de reflexión filosófica sobre el Derecho» (art. cit., pág. 58). Por nuestra parte creemos que la tensión no hace imposible la equiparación, de lo contrario, como en el caso de significar cosas totalmente diferentes, no habría ni siquiera tensión entre ellas.

[5] Este intento de unión de Iusnaturalismo y Política clásica es destacado, entre otros, por M. Riedel, «Tradition und Revolution...», *op. cit.*, y K.—H. Iltimg, «La estructura de la 'Filosofía del Derecho' de Hegel», estudio incluido en esta recopilación. Por otra parte, este intento puede ser considerado como un caso más de la conocida y fundamental característica de la filosofía hegeliana en general consistente en «concluir», en hacer la síntesis que de hecho se concreta en unir filosofía clásica griega y filosofía moderna. La consideración de esta dimensión del intento hegeliano ha contextualizado semánticamente muchas expresiones que resultaban extrañas, disipando malentendidos, y ha contribuido a valorarlo en su originalidad y grandeza, por lo menos de intención, y ha sido quizás uno de los motivos más decisivos en la renovación de los estudios hegelianos, sobre todo a partir de J. Ritter.

[6] La relación de Hegel con el Iusnaturalismo se encuentra expuesta de manera global en el magistral estudio de N. Bobbio, «Hegel y el iusnaturalismo», incluido en esta recopilación. Algunas indicaciones importantes pueden encontrarse (a pesar del título) en K.-H. Ilting, «Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik» in: Hegel, *Frühe politische Systeme*, hg.v. G. Göhler, Frankfurt a.M., 1974, págs. 775-781; y algunos aspectos particulares en L. Siep, «Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes», In: *Hegel-Studien* 9 (1974) 155-207 y O. Pöggeler, «Hegel und Macchiavelli», in: E. Heintel (Hg.), *Philosophische Elemente der Tradition des politischen Denkens*, Wien/München, 1979.

[7] Sobre la relación de Hegel con la política clásica puede verse, además del estudio de K.-H. Ilting citado en la nota anterior, el estudio de J. Ritter, «Moralidad y eticidad. Sobre la confrontación de Hegel con la ética kantiana», incluido en esta recopilación;

haciendo a la vez «Derecho Natural» y «Ciencia Política», Moral y Política (ya que también así podrían ser caracterizados los dos planteamientos, si tenemos en cuenta que en la contraposición entre Derecho Natural y Derecho Positivo aquél desempeña el papel de principio y criterio, mientras que éste es sólo su concreción y aplicación contingente).

Filosofía del Derecho *significa entonces un tratado filosófico cuyo objeto es «la idea del Derecho, es decir, el concepto del Derecho y su realización»* (FD, *párr. 1), y el Derecho, a su vez, es la «existencia de la voluntad libre»* (FD, *párr. 29). La libertad arranca de la voluntad subjetiva. La libertad no es una propiedad entre otras de la voluntad, sino que es lo que la define y constituye, «de tal modo que la libertad constituye su sustancia y determinación»* (FD, *párr. 4). La voluntad, que es libertad, no encuentra su realización adecuada en el ámbito de la subjetividad, sino en la vida en comunidad, en el mundo objetivo creado por el hombre, en las instituciones que articulan dicha vida comunitaria. Así Hegel reasume dentro del esquema clásico de la Política el planteamiento individualista iusnaturalista moderno: Hegel hace «Derecho Natural» haciendo «Ciencia Política». Pero tampoco ha de entenderse que esta Filosofía del Derecho represente una vuelta a la eticidad clásica*[8]*, que era pura objetividad, donde la subjetividad no era aún reconocida y, por tanto, no cabía la conciencia moral ni por tanto la moralidad, por no haber surgido propiamente el concepto de libertad, pues éste surge no cuando se establecen o conceden libertades a individuos por pertenecer a una determinada polis o grupo social o étnico, sino cuando*

---

los estudios editados por Jacques d'Hondt (ed.), *Hegel et la pensée grecque*, Paris, 1974; M. B. Foster, *The Political Philosophies of Plato and Hegel*, Oxford, 1968; A. Baruzzi, «Aristoteles und Hegel vor dem Problem einer praktischen Philosophie», in: *Philosophisches Jahrbuch* 85 (1978) 162-166; K. Düsing, «Politische Ethik bei Plato und Hegel», in: *Hegel-Studien* 19 (1984) 95-145; M. J. Inwood, «Hegel, Plato and Greek 'Sittlichkeit'», in: Z. A. Pelczynski (ed.), *The State and Civil Society. Studies in Hegel's Political Philosophy*, Cambridge, 1984, págs. 40-54 y 282-284.

[8] A pesar de la idealización de la Grecia clásica y especialmente su polis, Hegel es consciente ya en Tubinga (1792-93) que «este bello joven... ha huido de la tierra» (*Hegels theologische Jugendschriften*, hg.v. Hermann Nohl, Tübingen, 1907, pág. 29). En Tubinga puede aún pensarse que Hegel considerara recuperable y realizable en su tiempo el ideal de «belleza» y «unidad» de razón y sensibilidad, de élite y pueblo. En Berna (cfr. ed. Nohl, págs. 215-217) consigna su mayor conciencia de la distancia (según Avineri, *o.c.*, pág. 34-37, ya como ideal definitivamente irrecuperable) y sobre todo en Jena en el *Naturrechtsaufsatz (Sobre las maneras de tratar científicamente el Derecho Natural)* (1802) y de manera definitiva en la *Filosofía Real* (1805-06) ya es clara la posición de modernidad y su diferencia respecto del ideal clásico.

el individuo como tal es reconocido como libre, lo cual acaece con el cristianismo y llega a su realización política con la Revolución francesa. Por esta asunción del individuo y de la subjetividad en la eticidad y en el Estado, con el mismo derecho puede afirmarse que Hegel hace «Ciencia Política» haciendo «Derecho Natural». O más exactamente, hace «Derecho Natural» y «Ciencia Política» haciendo «Filosofía del Derecho».

El tema de la Filosofía del Derecho —y el enfoque peculiar de Hegel en todo este ámbito de la filosofía práctica— es el de la realización de la libertad. Eduard Gans, discípulo de Hegel y editor de la Filosofía del Derecho *(1833), afirma rotundamente en el prólogo de dicha edición: «Toda una obra que está construida con el único metal de la libertad»* [9]*. Hegel atribuye al Derecho un significado inusual, que contrasta con ciertos planteamientos iusnaturalistas y sobre todo kantianos que lo consideran como la limitación de la libertad de cada uno con el fin de conseguir la armonización y la convivencia de todas las respectivas libertades individuales. Para Hegel esta limitación es la determinación, la donación de contenido y realidad, ya que anteriormente a esta armonización la libertad era pura posibilidad indeterminada* [10]*. Derecho designa, pues, en Hegel*

---

[9] E. Gans, «Vorrede» a Hegel, *Werke*, edición completa a cargo de la «Asociación de amigos del finado», vol. VIII: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hg.v. E. Gans, Berlin, 1933, pág. XVII. Este prólogo se encuentra también en K.-H. Ilting (Hg.), *Hegels Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, vol. I, Stuttgart, 1973, pág. 595. E. Gans es una figura importante para comprender los inicios de la historia de influencia y recepción del pensamiento hegeliano. Profesor de Derecho de Berlin, de pensamiento claramente liberal, desde pensamientos hegelianos defendió posiciones diferentes a Hegel, por ejemplo el republicanismo. Fue expulsado de la universidad. Su obra más importante *Naturrecht und Universalrechtsgeschichte*, ed. por M. Riedel, Stuttgart, 1981; cfr. también *Philosophische Schriften*, ed. por H. Schröder, Berlin, 1971. Sobre E. Gans puede verse, además de las introducciones de estas dos obras de los respectivos editores, H. G. Reissner, *Eduard Gans. Ein Leben im Vormärz*, Tübingen, 1965; M. Riedel, «Hegel und Gans», in: *Natur und Geschichte. Festschrift für K. Löwith*, Stuttgart, 1967, págs. 257-273; K. R. Meist, «Altenstein und Gans. Eine frühe politische Option für Hegels Rechtsphilosophie», in: *Hegel-Studien* 14 (1979) 39-72.

[10] El tema de la libertad y la concepción del Derecho es un tema recurrente prácticamente en cualquier estudio, con todo, como estudios específicos sobre el tema señalamos M. Álvarez-Gómez, «Hegel o la libertad como principio», in: *La Ciudad de Dios* 182 (1969) 556-596; D. A. Kerimov, «Die Hegelsche Auffassung vom Willen und das Problem des Wesens des Rechts», in: *Hegel-Jahrbuch 1975*, Köln, 1976, págs. 29-37; M. Riedel, «Natur und Freiheit in Hegels Rechtsphilosophie», in: *Materialien*, *o.c.*, vol. II, págs. 109-127; Z. Kuderowicz, «Der doppelte Sinn des Begriffs Freiheit bei Hegel», in: *Deutsche Zeitschr. f. Philos.* 24 (1976) 1526-1530; «Id., «Dialektik der Freiheit bei Hegel», in: *Hegel-Jahrbuch 1975*, Köln, 1976, págs. 142-150; W. Marx, «Die Logik des Freiheitsbegriffs», in: *Hegel-Studien* 11 (1976) 125-147; P. R. Sánchez, «La libertad en

el movimiento de reconciliación entre el principio y la realidad efectiva (entre teoría y praxis, entre libertad y sus condiciones) que Hegel incluye normalmente bajo el término de «Espíritu» (cfr. FD, *párr. 4). La Filosofía del Derecho tiene como principio organizador el concepto de libertad y su realización, de acuerdo con lo cual puede entenderse todo el desarrollo de la obra como la exposición del desarrollo del concepto, es decir, las formas de su realización que culminan y se fundamentan en el Estado* [11].

La realización de la libertad es fruto de la acción subjetiva que se exterioriza y adquiere existencia externa, mundana, histórica, creando así un mundo objetivo en el que el sujeto se siente como en casa propia. Ciertamente esta acción subjetiva no actúa aisladamente ni sobre tabula rasa, sino que la acción subjetiva presupone e incide sobre el mundo humano. «El sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu que se produce a sí mismo como una segunda naturaleza» FD, *párr. 4). Este «mundo del espíritu» producido por el espíritu mismo es el «espíritu objetivo»* [12], *cuya exposición coincide con la Filosofía del Derecho.*

Hegel», in: *Rev. de Filos.*, México, 10 (1977) 51-67; E. Vázquez, «Derecho y libertad», in: *Rev. Venezolana de Filos.* núm. 9 (1979) 109-129; Id., «La eticidad como realización del concepto», in: *Rev. Venezolana de Filos.* núm. 11 (1979) 107-136 (ambos estudios figuran como los dos primeros capítulos de E. Vásquez, *Ensayos sobre la dialéctica. Estudios sobre la dialéctica en Hegel y Marx*, Caracas, 1982); J. de Zan, «Razón y libertad en la Filosofía de Hegel», in: *Cuadernos de Filosofía* (Buenos Aires) 18 (1978) 105-115; L. Siep, «Zum Freiheitsbegriff der praktischen Philosophie Hegels in Jena», in: *Hegel in Jena*, Bonn, 1980 (Hegel-Studien Beiheft 20), págs. 217-228; G. Marini, «La libertà nel suo concetto e nella sua realizzazione: su alcuni luoghi della 'Filosofia del Diritto' hegeliana», in: *Hegel interprete di Kant*, a cura di V. Verra, Napoli, 1981, págs. 123-145.

[11] Sobre la libertad como tema de la Filosofía del Derecho hegeliano puede verse, entre otros, J. Ritter, «Persona y propiedad», apartado 2, estudio incluido en esta recopilación; B. Liebrucks, «Recht, Moralität und Sittlichkeit bei Hegel», in: *Materialien*, *o.c.*, vol. II, págs. 13-51; P.-J. Labarrière, «Hegel: une 'philosophie du droit'», in: *Communications*. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales-Centre d'Etudes Transdisciplinaires (Sociologie, Anthropologie, Semiologie), 26 (1977) 159-167. Y sobre la libertad como tema de toda filosofía hegeliana puede verse E. Angehrn, *Freiheit und System bei Hegel*, Berlin, 1977 (sobre la enciclopedia); G. Jarczyk, *Système et liberté dans la logique de Hegel*, Paris, 1980 (sobre la lógica).

[12] Sobre la teoría del espíritu objetivo puede verse *Hegel. L'esprit objectif. L'unité de l'histoire*, Lille, 1970, esp. las contribuciones de M. Riedel, «Objektiver Geist und praktische Philosophie» (págs. 271-195) (reproducida en Id., *Zwischen Tradition und Revolution*, *o.c.*, págs. 11-40) y de J. D'Hondt, «Genèse et structure de l'unité de l'esprit objectif) (págs. 99 y ss.) (reproducida en Id., *De Hegel à Marx*, Paris, 1972, págs.106-118); R. Maspetiol, *Esprit objectif et sociologie hégélienne*, Paris, 1983; H.-M. Sass, «Hegel's Concept of Philosophy and the Mediations of Objective Spirit», in: D. P. Verene

La teoría del espíritu objetivo presupone la teoría del espíritu subjetivo [13], *es decir, el desarrollo de la subjetividad desde la aparición del «rayo de la subjetividad»* [14], *por el que ésta se escinde de la naturaleza, por un largo proceso formador en el que al principio dominan las determinaciones naturales (la «antropología», que es exposición del hombre como ser natural, recobra en Hegel su sentido «fisiológico»* [15]*), pasando por la «fenomenología» o momento de confrontación entre conciencia y objeto, hasta llegar a la «psicología» o afirmación del espíritu teórico, práctico y finalmente libre. El espíritu subjetivo culmina en la voluntad libre, capaz de actuar y formarse un mundo que sea realización de ella misma.*

Si el espíritu subjetivo es el prerrequisito, el suelo y humus *para el espíritu objetivo, éste desemboca en el espíritu absoluto, como la*

(ed.). *Hegel's Social and Political Thought. The Philosophy of Objetive Spirit*, New Jersey/Sussex, 1980, págs. 1-26 y el «Comment» de D. R. Lachterman, *o.c.*, págs. 27-33.

[13] Sobre la teoría del espíritu subjetivo puede verse F. Nicolin, «Hegels Arbeiten zur Theorie des subjektiven Geistes», in: *Erkenntnis und Verantwortung. Festschrift f. Th. Litt*, Düsseldorf, 1960, págs. 356-374; W. Seeberger, *Hegel oder die Entwicklung des Geistes zur Freiheit*, Stuttgart, 1961; I. Fetscher, *Hegels Lehre vom Menschen*, Stuttgart, 1970; B. Quelquejeu, *La volonté dans la philosophie de Hegel*, Paris, 1972; F. Fulda, «Geist», in: *Hist. Wörterbuch der Philos.*, Basel/Stuttgart, 1974, III, 191-199 D. Henrich (Hg.), *Hegel-Tage Santa Margherita 1973. Hegels philosophische Psychologie*, Bonn, 1979 (Hegel-Studien Beiheff 19); R.-P. Horstmann, «Subjecktiver Geist und Moralität», in: D. Henrich (Hg.), *o.c.*, págs. 191-199.

Aquí es necesario hacer alusión a la «Introducción» a la *Filosofía del Derecho* (los 33 primeros párrafos de la obra), un texto tan fundamental como difícil, que tiene la doble misión de hacer presente la «voluntad libre», tal como ya ha sido desarrollada en la teoría del espíritu subjetivo —y en este sentido es un resumen y a la vez desarrollo de lo ya expuesto— y de situar el objetivo (el concepto de Derecho), método y división de toda la Filosofía del Derecho, haciendo así presente también los problemas teóricos y prácticos de la realización de la libertad. Sobre la «Introducción» específicamente —además de algunos ya citados en nota 10— cfr. B. Quelquejeu, *La volonté dans la philosophie de Hegel*, *o.c.*, esp. págs. 215-230; R. Theis, «Volonté et liberté. Commentaire de l'Introduction à la Philosophie du Droit de Hegel», in: *Archiv f. Rechts- u. Sozialphilos.* 65 (1979) 369-386; A. Peperzak, «Zur Hegelschen Ethik», in: *Hegels Philosophie des Rechts*, hg.v. D. Henrich u. R.-P. Horstmann, Stuttgart, 1982, págs. 103-132.

[14] Hegel, *Enzyklopädie der philosopischen Wissenschaften*, párr. 398 Agr., in: *Werke in zwanzig Bände*, vol. 10, pág. 90.

[15] Cfr. O. Marquard, «Zur Geschichte des philosophischen Begriffs 'Anthropologie' seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts», in: *Collegium Philosophicum. Studien J. Ritter zum 60. Geburtstag*, Basel/Stuttgart, 1965, págs. 209-239 (reproducido en Id., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a.M., 1973). Esta dimensión «fisiológica» de la antropología —que hoy llamaríamos naturalista u biológica— con la precedente y presupuesta filosofía de la naturaleza ha tenido una larga historia efectual en el marxismo, cuyos casos más excelentes sean quizás F. Engels y E. Bloch, aunque pocas veces esté en primer plano, y en el mismo Marx apenas aparezca, a no ser en los Manuscritos de París, y aún entonces es más por influencia de L. Feuerbach.

total superación de toda escisión entre sujeto y objeto, que a su vez constituye como una especie de horizonte en el que se aprecian las cosas en su propia perspectiva, adquiriendo cada una su debido lugar y su sentido. Hablando sin metáforas: si el espíritu objetivo culmina en la visión de la historia universal como la progresiva realización de la libertad, la formulación del concepto (determinaciones y criterios) de libertad, como de la idea en general, pertenece al ámbito del Espíritu Absoluto[16].

* * *

Si el recorrido sistemático de la filosofía de Hegel nos presenta el desarrollo de la libertad, el recorrido de la línea evolutiva de su pensamiento da testimonio de la búsqueda de la comprensión de la libertad y de la forma adecuada de realización socio-política. En este sentido, toda la producción anterior a la Filosofía del Derecho *puede ser considerada como formando parte de la historia o prehistoria de la redacción de la obra de 1820*[17], *y ciertamente esta especie de* hinterland *puede ser una ayuda valiosísima para la comprensión de dicha obra.*

Limitándonos a sus publicaciones de tema más estrictamente político, hay que empezar reseñando la publicación bajo anonimato de las Cartas confidenciales sobre las antiguas relaciones de derecho público entre el pais de Vaud y la ciudad de Berna. Desenmascaramiento completo de la anterior oligarquía estamentaria de Berna[18],

[16] Esta conexión entre espíritu objetivo y espíritu absoluto por medio de la Filosofía de la historia está expuesta por E. Angehrn, «¿Razón en la historia? Sobre el problema de la Filosofía de la Historia en Hegel», estudio incluido en esta recopilación. Sobre la teoría del espíritu absoluto ver el comentario y estudio temático de esta parte de la Enciclopedia de M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als Theologisch-politischer Traktat*, Berlin, 1970, y las jornadas sobre el tema de la Internationale Hegel-Vereinigung, *Hegels Logik der Philosophie. Religion und Philosophie in der Theorie des absoluten Geistes*, hg.v. D. Henrich u. R.-P. Horstmann, Stuttgart, 1984. T. F. Geraets (ed.), *Hegel. L'esprit absolu/The Absolute Spirit*, Ottawa, 1984; Id., *Lo spirito assoluto come apertura del sistema hegeliano*, Napoli, 1985; A. Peperzak, *Selbsterkenntnis des Absoluten. Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987.

[17] Asi lo afirma M. Riedel, «Einleitung» a *Materialien*, *o.c.*, pág. 12.

[18] Hay una edición facsímil preparada y completada con un epílogo por W. Wieland con el título *Hegels erste Druckschrift*, Göttingen, 1970. En castellano están traducidos los comentarios de Hegel en *Escritos de juventud*, ed. preparada por J. M. Ripalda, Madrid, 1978, págs. 183-194. Sobre este escrito puede verse O. Pöggeler, «Hegels prak-

publicadas en francés por el abogado J. J. Cart, de Lausanne, y que ahora Hegel traduce al alemán y comenta. La edición preparada probablemente en el último invierno (1795-96) de su estancia como preceptor en Berna, es publicada en Frankfurt el 1798. El título mismo ya da cuenta del tono polémico y la intención militante. Su significación mayor estriba probablemente en mostrarnos un Hegel fino observador de la sociedad en que vive y combativo por los ideales de libertad. El objetivo del trabajo —dado que el caso del país de Vaud pertenecía al pasado— es precisamente proponer un ejemplo a su país de Württemberg[19]. *De hecho, su preocupación por este su país es patente en los trabajos (éstos, ciertamente, no destinados a la luz pública)* Sobre las nuevas condiciones internas de Württemberg, en especial sobre las faltas de la constitución de los magistrados[20], *escrito en Frankfurt el 1798, cuyo título originario indica cuál era el objetivo de este estudio:* Que los magistrados sean elegidos por el pueblo. *Estos primeros estudios políticos se cierran con el gran tratado de Derecho político sobre la* Constitución de Alemania[21], *empezado en Frankfurt el 1799 y terminado en Jena el 1802, cuyo objetivo es la renovación política proponiendo hacer del imperio alemán un verdadero Estado.*

tische Philosophie in Frankfurt», in: *Hegel-Studien* 9 (1974) 73-107, esp. págs. 76-81, además de los respectivos capítulos de las obras generales de Sh. Avineri, Fr. Rosenzweig, etc. En general, para el período de juventud pueden verse G. Lukacs, *El joven Hegel*, Barcelona, 1972; A. Peperzak, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haya, 1969²; H. S. Harris, *Hegel's development. Toward the sunlight 1770-1801*, Oxford, 1972; J. M. Ripalda, *La nación dividida*, Madrid, 1978.

[19] Así O. Pöggeler, art. cit., págs. 77-79.

[20] La vers. cast. en *Escritos de juventud*, *o.c.*, págs. 247-252. Además de las obras citadas, sobre este escrito y los años de Frankfurt hay que añadir P. Chamley, «Les origines de la pensée économique de Hegel», in: *Hegel-Studien* 3 (1965) 225-261; K.-H. Nusser, *Hegels Dialektik und das Princip der Revolution. Der Weg zur praktischen Philosophie*, München/Salzburg, 1973; H.-C. Lucas, «'Sehnucht nach einem reineren, freieren Zustande'. Hegel und der württembergische Verfassungsstreit», in: C. Jamme/O. Pöggeler (Hg.), *'Frankfurt aber ist der Naber dieser Erde'. Das Schicksal einer Generation der Goethezeit*, Stuttgart, 1983, págs., 73-103.

[21] Los primeros fragmentos escritos en Frankfurt se encuentran traducidos en *Escritos de juventud*, *o.c.*, págs. 387-393, y la obra terminada en Jena el 1802 en *La constitución de Alemania*. Introducción, traducción y notas de D. Negro Pavón, Madrid, 1972. Con especial referencia a este escrito puede verse R. K. Hocevar, *Stände und Repräsentation beim jungen Hegel*, München, 1968; H. Maier, «Hegels Schrift über die Reichsverfassung», in: *Politische Vierteljahresschrift* 4 (1963), 334-349; Id., «Einige historische Vorbemerkungen zu Hegels politischer Philosophie», in: *Das älteste Systemprogramm*. Hg. v. R. Bubner, Bonn 1973 (Hegel-Studien Beiheft 9), pp. 152-165; R. Ferrara, «Eticidad, Religión y Estado en 'La Constitución de Alemania' de Hegel», in: *Ethos. Revista de Filosofía Práctica*, vol. 4/5 (Buenos Aires, 1976-77) 163-198.

En Jena (1801-07), uno de los períodos más fecundos de Hegel, si no en publicaciones, sí en trabajos de construcción de todo el sistema, ocupa un lugar especial la filosofía política[22]*, tanto en la docencia (en la que dedica un curso cada año a «Derecho Natural», que anunciado en latín, como se hacía, suena así: «ius naturae civitatis et gentium») como en los escritos. Su docencia sobre Derecho Natural puede considerarse resumida en los apuntes* Sistema de la eticidad *(1802-03)*[23] *y en la* Filosofía real *(1805-06)*[24]*, cuya segunda parte, «Filosofía del Espíritu» —aún no dividida en espíritu subjetivo, objetivo y absoluto, aunque sí con un desarrollo semejante— tiene dedicada su mayor parte a la temática que posteriormente ocupará la Filosofía del Derecho. Lo más importante a destacar es su desarrollo como filosofía de la libertad y el cambio de planteamiento*

[22] En general, sobre este período de Jena cfr. H. Schmitz, *Hegel als Denker der Individualität*, Meisenheim/Glan, 1957; O. Pöggeler, «Hegels Jenaer Systemkonzeption», in: *Philos. Jahrbuch* 71 (1963/64), 268-318; H. Kimmerle, «Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften», in: *Hegel-Studien* 4 (1967), 125-176; H. Kimmerle, «Zur Entwicklung des Hegelschen Denkens in Jena», in: *Hegel-Tage Urbino 1975*, Bonn, 1969 (Hegel-Studien Beiheft 4), pp. 33-47; R.-P. Hortsmann, *Hegels vorphänomenologische Entwürfe zu einer Philosophie der Subjektivität*, Heidelberg, 1968 (Phil. Diss.); K. Düsing, «Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena», in: *Hegel-Studien* 5 (1969), 95-128; H. Kimmerle, *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels 'System der Philosophie' in den Jahren 1800-1804*, Bonn, 1970, zweite erweit. Aufl. 1982 (Hegel-Studien Beiheft 8); R.-P. Horstmann, «Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption», in: *Philos. Rundschau* 19 (1972), 87-118; J. H. Trede, «Mythologie und Idee. Die systematische Stellung der Volksreligion in Hegels Jenaer Philosophie der Sittlichkeit (1801-03)», in: *Das älteste Systemprogramm*, cit., pp. 167-210; O. Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg/München, 1973; Baum/K. Meist, «Durch Philosophie leben lernen. Hegels Konzeption der Philosophie nach den neu aufgefundenen Jenaer Manuskripten», in: *Hegel-Studien* 12 (1977) 43-81; L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Freiburg/München, 1979; R.-P. Horstmann, «Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie», in: *Hegel-Studien* 9 (1974) 209-240; K. Düsing/D. Henrich (Hg.), *Hegel-Tage Zwettel 1977. Hegel in Jena 1801-1805. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*, Bonn, 1980 (Hegel-Studien Beiheft 20); H. S. Harris, *Hegel's development: night thoughts (Jena 1801-1806)*, Oxford, 1982; G. Gerard, *Critique et dialectique. L'itinéraire de Hegel à Jena (1801-1805)*, Bruxelles, 1982.

[23] Vers cast.: *El sistema de la Eticidad*, ed. preparada por D. Negro Pavón, Madrid, 1983. Puede verse un comentario a esta obra en G. Göhler, «Dialektik und Politik in Hegels frühen politischen Systemen. Kommentar und Analyse», in: Id. (Hg.), *G. W. F. Hegel: Frühe politische Systeme*, Frankfurt/Berlin/Wien, 1974, págs. 337 y ss.

[24] Ver la cuidada y documentadísima edición castellana de J. M. Ripalda: *Filosofía real*, Madrid, 1984; el mismo G. Göhler también comenta esta obra en la obra citada en la nota anterior. Cfr. además J. Habermas, «Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser 'Philosophie des Geistes'», in: Id., *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, Frankfurt a.M., 1971, págs. 9-47; M. D'Abbiero, «Moralità ed eticità nella 'Realphilosophie II'. Sullo sviluppo del sistema hegeliano negli anni 1805-06», in: *Giornale critico della filosofia italiana* 54 (1975) 222-262.

de filosofía política: la unidad orgánica de lo general y lo particular, la bella totalidad natural del pueblo es desplazada definitivamente por el yo, la conciencia, la libertad, es decir, el planteamiento típicamente moderno; el horizonte implícito deja de ser el pasado, la polis griega, para volverse hacia la construcción del futuro[25]. *De entre sus publicaciones destaca lo que podría considerarse como el germen de la posterior Filosofía del Derecho:* Sobre las maneras de tratar científicamente el Derecho Natural[26].

Con la Fenomenología del Espíritu *(1807)*[27] *concluye el período de Jena. Esta obra, sin ser estrictamente de temática jurídico-política, contiene muchísimo material propio de la filosofía práctica. Toda la parte «BB. El Espíritu» o capítulo «VII. El espíritu»*[28], *donde ya no trata de «figuras de conciencia», sino de «figuras de un mundo», presenta lo que podríamos llamar una historia política de occidente desde la Grecia clásica hasta la moralidad kantiana, y a la vez toda una filosofía del Derecho: se empieza con «la eticidad» griega, falta de subjetividad y por tanto de moralidad, pasando por el «estado de Derecho» romano*[29], *por las relaciones feudales, el absolutismo,*

---

[25] J. M. Ripalda, «Introducción» a *Filosofía real, o.c.*, págs. XXXVs. XXIV.

[26] *Sobre las maneras de tratar científicamente el Derecho Natural.* Introducción, traducción y notas de D. Negro Pavón, Madrid, 1979. Sobre este importante escrito puede verse M. Riedel, «Hegels Kritik des Naturrechts», in: *Hegel-Studien* 4 (1967) 177-204 (también en *Zwischen Tradition und Revolution. o.c.* págs. 84-115); S. Spagnolo, «Hegel a Jena: Le origini del sistema dell'eticità», in: *Teoresi* 33 (1978) 243-269; U. Claesges, «Legalität und Moralität in Hegels Naturrechtsschrift», in: *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift f. W. Marx*, Hamburg, 1979, págs. 53-74; J. Bohnert, «Hegels Darstellung der bürgerlichen Gesellschaft im Naturrechtsaufsatz von 1802», in: *Zeitschr. f. philos. Forschung* 35 (1981) 531-551; y más recientemente el amplísimo comentario de B. Bourgeois, *Le droit naturel de Hegel (1802-03). Commentaire*, Paris, 1986.

[27] Traducción de W. Roces con la colaboración de R. Guerra: *Fenomenología del Espíritu*, México, 1971. Como comentarios generales pueden consultarse J. Hyppolite, *Estructura y génesis de la 'Fenomenología del Espíritu' de Hegel.* Barcelona, 1974; R. Valls Plana, *Del yo al nosotros. Lectura de la 'Fenomenología del Espíritu' de Hegel*, Barcelona, 1971; P.-J. Labarrière, *Structures et mouvement dialectique dans la 'Phénomenologie de l'Esprit' de Hegel*, Paris, 1962; Id., *La 'Fenomenología del espíritu' de Hegel. Introducción a una lectura*, México, 1985; H. F. Fulda/D. Henrich (Hg.), *Materialen zu Hegels 'Phänomenologie des Geistes'*, Frankfurt, 1973; sobre la diferencia del esquema —por lo que respecta a la relación entre moralidad y eticidad— en la *Fenomenología* y la *Filosofía del Derecho* cfr. W. van Dooren, «Dialektik und Ethik», in: *Hegel-Jahrbuch 1975*, hg.v. W. R. Beyer, Köln, 1976, págs. 227-231.

[28] Un comentario de esta parte hasta el final de la obra se ofrece en J. R. Seibold, *Pueblo y Saber en la fenomenología del espíritu de Hegel*, San Miguel (Buenos Aires), 1983.

[29] Cfr. J. Hyppolite, «L'état de droit (La condition juridique)», in: *Hegel-Tage. Royaumont 1964*, Bonn, 1984[2] (Hegel-Studien Beiheft, 3), págs. 181-185; F. R. Cristi, «Hegel and Roman Liberalism», in: *History of Political Thought* 5 (1984), 281-294.

la ilustración, la Revolución francesa[30], *para desembocar en la moralidad*[31], *pero indicando ya dentro de ella, en el apartado «El mal y el perdón»*[32], *una reconciliación entre conciencias. Y finalmente, en el capítulo «IV. La verdad de la certeza en sí mismo»*[33], *se encuentra la primera relación intersubjetiva, la lucha por el reconocimiento, el trabajo —el capítulo de más historia efectual—, que en la* Enciclopedia *quedará integrado en el espíritu subjetivo y, por tanto, como algo previo a la filosofía del derecho, como relación abstracta entre conciencias.*

Saqueada la ciudad de Jena por las tropas de Napoleón, Hegel tiene que abandonar la universidad. Gracias a las mediaciones de su buen amigo Niethammer, consigue un puesto de trabajo: redactor jefe del único diario de Bamberg (1807-1808). Esta experiencia periodística, sin la virulencia que tuvo en Marx, es también para Hegel

---

[30] Cfr. J. Hyppolite, «La signification de la Révolution française dans la Phénoménologie de Hegel», in: *Rev. Philosophique* 1939, pp. 321-352 (también in: Id., *Etudes sur Hegel et Marx*, París, 1955); J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution* (1956), Frnakfurt/M., 1972; J. Habermas, «Hegels Kritik der französischen Revolution», in: Id., *Theorie und Praxis*, Neuwied/Berlin 1969, pp. 89-107 (vers. cast.: *Teoría y praxis*, Madrid, 1987, pp. 123-140); K.-H. Nusser, «Die Französische Revolution und Hegels Phänomenologie des Geistes», in: *Philos. Jahrbuch* 77 (1970), 276-296; Id., *Hegels Dialektik und das Prinzip der Revolution*, München, 1973; R. Pedrajas, «Hegel y la Revolución Francesa (La interpretación del hecho revolucionario en la Fenomenología)», in: *En torno a Hegel*, Granada, 1974, pp. 347-363; J. F. Suter, «Burke, Hegel and the French Revolution», in: Pelczynski (ed.), *Hegel's Political Phylosophy*, cit. pp. 52-72; C. Cesa, «Hegel e la rivoluzione francese», in: *Riv. critica Storia Filosofia* 28 (1973), 176-195; O. Pöggeler, «Philosophie und Revolution beim jungen Hegel», in: Id., *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, cit., pp. 13-78; M. Kirn, «Der Begriff der Revolution in Hegels Philosophie der Weltgeschichte», in: *Stuttgart Hegel-Tage 1970*, hg. v. H.-G. Gadamer, Bonn, 1954 (Hegel-Studien Beiheft 11), pp. 339-363; J. Granier, «Hegel et la Révolution française», in: *Rév. Metaph. et de Morale* 85 (1980), 1-26.

[31] Cfr. J. M. Artola, «El lenguaje y la dialéctica de la moralidad en la Fenomenología del espíritu», in: *Pensamiento* 26 (1970) 369-395.

[32] Cfr. E. Trias, *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel*, Barcelona, 1981.

[33] Sólo algunas referencias sobre este comentadísimo capítulo: H.-G. Gadamer, *La dialéctica de la autoconciencia en Hegel*, Valencia, 1980; M. Álvarez-Gómez, «Constitución de la autoconciencia del amo y del esclavo en Hegel», in: *Miscelánea Juan Becerril*, Madrid, 1974, vol. II, págs. 9-47; W. Becker, *Idealistische und Materialische Dialektik. Das Verhältnis von 'Herrschaft und Knechtschaft' bei Hegell und Marx*, Stuttgart, 1970; Id., «Hegels Dialektik von 'Herr' und 'Knecht'», in: *Hegel-Studien. Beiheft 11*, Bonn, 1974, pp. 429 y ss.; O. Pöggeler, «Hegels Phänomenologie des Selbstbewusstseins», in: Id., *Hegels Idee...*, cit., pp. 231-299; R. Valls Plana, *El trabajo como deseo reprimido*, Barcelona, 1981. H. Ottmann, «Herr und Knecht bei Hegel. Bemerkungen zu einer missverstandenen Dialektik», in: *Zeitschr. f. philos. Forschung* 35 (1981) 365-384; W. Marx, *Das Selbstbewusstsein in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M., 1986; G. Jarczyk/P.-J. Labarrière, *Les permiers combats de la réconnaissance*, Paris, 1987.

una experiencia de política cotidiana[14]. *Su próxima actividad es la de profesor de Filosofía y director de un gimnasio de Nuremberg (1808-16), periodo de gran productividad, si tenemos en cuenta que, además de las tareas pedagógicas*[15] *y administrativas, publica la* Ciencia de la Lógica, *en tres volúmenes (1812-16).*

En 1816 es nombrado profesor de Filosofía en la Universidad de Heidelberg[16]. *Ahí reanudará las lecciones universitarias, interrumpidas desde Jena. En el verano de 1817 publica la primera edición de la* Enciclopedia, *cuya parte dedicada al espíritu objetivo le servirá de base para su primer curso sobre Filosofía del Derecho (1817-18), que aquí ya titula «Derecho Natural y Ciencia Política». En el mismo 1817 publica un escrito sobre una cuestión política del momento:* Juicio sobre los debates de la asamblea estamental del Reino de Württemberg[17]. *Se trata de una larga recensión de la publicación de los debates parlamentarios —si se permite este anacronismo— de los años 1815 y 1816. En el conflicto entre el rey que quiere dar una constitución a su país y los estamentos que se oponen a cualquier reforma con el fin de mantener los derechos tradicionales, Hegel toma partido a favor del rey, del constitucionalismo y reprocha a los estamentos no haber aprendido nada en estos últimos 25 años que han sido de los más ricos en la historia y para nosotros —dice*

---

[14] W. R. Beyer, *Zwischen Phänomenologie und Logik. Hegel als Redakteur der Bamberger Zeitung*, Köln, 1974²; M. Baum/K. Meist, «Politik und Philosophie in der Bamberger Zeitung. Dokumente zu Hegels Redaktionstätigkeit 1807-1808», in: *Hegel-Studien* 10 (1975) 87-127.

[15] De esta enseñanza surge así la llamada *Philosophische Propädeutik (Werke in zwanzig Bände*, vol. 4 = Jubiläumsaugabe, vol. 3). Sobre los aspectos de filosofía práctica cfr. G. Papuli, «La morale kantiana e la 'Propedeutica filosofica' dello Hegel», in: *Anuario del Liceo Palmieri*, Lecce, 1965-66, págs. 191-247; F. Schneider, «Hegels Propädeutik und Kants Sittenlehre», in: K. Hartmann (Hg.), *Die ontologische Option. Studien zu Hegels Propädeutik, Schellings Hegel-Kritik und Hegels Phänomenologie des Geistes*, Berlín, 1976, págs. 31-115.

[16] Cfr. O. Pöggeler, *Hegel und die Romantik*, Bonn, 1856; Id., «Hegel und Heidelberg», in: *Hegel-Studien* 6 (1971) 65-133; Fr. Nicolin, «Hegel als Professor in Heidelberg», in: *Hegel-Studien* 2 (1963), 71-98; H.-G. Gadamer, «Hegel und die Heidelberger Romantik», in: Id., *Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien*, Tübingen, 1971, págs. 71-81 (vers. cast.: *La dialéctica de Hegel*, Madrid, 1980, págs. 109-124).

[17] Sobre este escrito cfr. C. Cesa, «L'atteggiamento politico di Hegel nel 1817: Lo scritto sulla dieta del Württemberg», in: Id., *Hegel filosofo politico*, Napoli, 1976, págs. 105-143; C. Jamme, «Die Erziehung der Stände durch sich selbst. Hegels Konzeption der neuständisch bürgerlichen Representation in Heildelberg 1817-18», in: H.-C. Lucas/O. Pöggeler (Hg.), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeshichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1986, págs. 149-173.

Hegel— llenos de enseñanzas. Se refiere a la Revolución francesa y a la instauración del Estado moderno por Napoleón.

Con este escrito y las lecciones sobre «Derecho Natural y Ciencia Política» se cierra la prehistoria de la Filosofía del Derecho para pasar en todo caso a los trabajos previos, a partir de los cuales y sin solución de continuidad va a surgir la obra de 1820.

* * *

Aunque presente dificultades hablar de un «dominio de predilección» [38] de Hegel, dado que el juicio dependerá de los criterios adoptados [39], no hay duda que del tema que más se ocupó y sobre el que más escribió, desde su juventud hasta pocos días antes de su muerte [40], fue el tema político en el sentido más amplio, abarcando moral y política, historia y economía, familia y sociedad civil, Estado y organización social, trabajo y guerra, constitución y sentido moral, patriotismo y opinión pública, soberanía y relaciones exteriores, representación cameral, etc.

A pesar de esta cierta omnipresencia del tema político en la obra de Hegel, cabe preguntarse por el lugar sistemático de la Filosofía del Derecho o política en este sentido amplio —no sólo en el esquema del sistema, es decir, en la Enciclopedia— sino en el conjunto de la obra hegeliana. En definitiva, Hegel no fue un autor muy prolífico en obras propiamente dichas, pues éstas pueden reducire a cuatro: la Fenomenología, la Enciclopedia, la Lógica y la Filosofía del Derecho, y si consideramos que la Enciclopedia —además de presentar el esquema del sistema— es sobre todo un manual y además muy esquemático, entonces el desarrollo sistemá-

[38] B. Quelquejeu, *La volonté dans la philosophie de Hegel*, Paris, 1972, pág. 215.

[39] Si se toma, por ejemplo, como criterio el de sus lecturas y el tema de mayor número de libros de su biblioteca particular, resultaría que su «dominio de predilección» serían las ciencias naturales: física y química. Por otra parte, hay que tener en cuenta que el tema político se encuentra íntimamente unido al de la historia, la religión y la misma metafísica.

[40] *Über die englische Reformbill*, in: *Werke in zwanzig Bände*, vol. 11, págs. 83-128, que Hegel empezó a publicar el 26 de abril de 1831 en el *Allgemeine Preussische Staatszeitung* sin llegar a publicarlo entero. Cfr. Z. A. Pelczynski, «Hegel e la costituzioni inglese», in: C. Cesa (ed.), *Il pensiero politico di Hegel*, Roma-Bari, 1979, págs. 129-147; M. J. Petry, «Propaganda and Analysis: the background to Hegel's article on the English Reform Bill», in: Z. A. Pelczynski (ed.), *The State and Civil Society. Studies in Hegel's Political Philosophy*, Cambridge, 1984, págs. 137-158 y 295-299.

tico de su filosofía se reduce a tres obras. ¿Qué conexión hay entre ellas?[41]. *Prescindiendo de la complicada y variable colocación de la* Fenomenología *y considerándola como introducción al sistema —o, si se prefiere, como exposición introductoria del sistema—, lo que finalmente resultó ser, el orden con que Hegel ha escrito las obras: primero la* Ciencia de la Lógica *y después la* Filosofía del Derecho, *podría sugerir que con la* Lógica *Hegel desarrolló la filosofía teórica y con la* Filosofía del Derecho *la filosofía práctica. Pero esta división no tiene lugar en la sistemática de Hegel, no es pertinente, ni tiene base documental alguna. La lógica es más bien la «ciencia pura» y como tal la primera parte del sistema. A ella le siguen las «ciencias reales»: Filosofía de la Naturaleza y Filosofía del Espíritu*[42]. *Y dentro de esta última, como su segunda parte de las tres de que consta, hay que situar la Filosofía del Derecho. Ello nos puede dar cuenta de cómo quedaron sin desarrollar muchas partes de su filosofía y de la prioridad de que gozó la Filosofía del Derecho.*

La consideración de la evolución del pensamiento de Hegel puede sugerir aún otra interpretación. En carta a Schelling del 2 de noviembre de 1800 Hegel afirma: «Mi formación científica comenzó por las necesidades humanas de carácter secundario, así tuve que ir siendo empujado hacia la Ciencia, y el ideal juvenil tuvo que tomar la forma de reflexión, convirtiéndose en sistema»[43]. *Estas necesidades humanas, por las que empezó la formación científica de Hegel, son sin duda aquellas que detecta gracias a la observación crítica de la situación política juzgada desde los ideales de la Revolución francesa y el ideal de la* polis *griega y a las que responde con su proyecto de educación del pueblo, con el intento pedagógico-popular de unir ilustración/élite/inteligencia y religión/pueblo/sensibilidad-fantasía-sentimiento*[44]. *Desde la consideración de estas necesidades humanas*

[41] Sobre este tema de vasto alcance, ver por una parte la discusión entre O. Pöggeler y H. F. Fulda, reproducida en *Materialien zu Hegels 'Phänomenologie des Geistes'*, *o.c.*, y por otra H. F. Fulda, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt a.M., 1976²; L. B. Puntel, *Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G. W. F. Hegels*, Bonn, 1981² (Hegel-Studien Beiheft 10).

[42] Cfr. M. Riedel, *Zwischen Tradition und Revolution*, *o.c.*, págs. 179-180.

[43] *Briefe von und an Hegel*, hg.v. J. Hoffmeister, vol. I, Hamburg, 1952, pág. 59 (vers. cast. de J. M. Ripalda: Hegel, *Escritos de juventud*, Madrid, 1978, pág. 433).

[44] Cfr. mi artículo: «Del ideal de la comunidad popular al concepto de Espíritu. Estudio sobre el surgimiento del concepto de Espíritu en el contexto de la relación entre comunidad popular y religión en el joven Hegel», in: *Estudios filosóficos* 36 (1987), 59-107.

basada en la doxa, *en la observación inmediata, pasa a la Ciencia, en cuyo trabajo elabora la* Fenomenología *y la* Lógica *y el esquema de su filosofía en la* Enciclopedia. *Una vez conceguida la* episteme, *vuelve y desciende a la caverna, retornando a los intereses prácticos de los que había partido en búsqueda de la Ciencia, tratándolos ahora desde la* episteme, *desde el concepto. La* Filosofía del Derecho *representaría, así, el intento de dar respuesta a las necesidades humanas a la luz de la Ciencia.*

2. Desarrollo de la idea de libertad

Hemos hecho ya referencia a la «Introducción» de la Filosofía del Derecho *como exposición del concepto de libertad y del derecho como su existencia* [45]. *Lo que ahora vamos a ver es, pues, el desarrollo de la idea: el concepto y realización de la libertad, para ver cómo este desarrollo configura el esquema de la Filosofía del Derecho* [46], *y mostrar así al mismo tiempo de dónde surgen los temas que, tomados aisladamente —como es el caso de una recopilación de estudios singulares— podrían dar la impresión de una azarosa selección y en todo caso sin conexión evidente. De todos modos, el primer estudio, el de K.-H. Ilting, está explícitamente dedicado al tema, y también en otros se hace referencia a este desarrollo, ya que cada tema se define en parte por su lugar en el conjunto del sistema.*

La primera —y por ello fundamental e irrenunciable, a la vez que la más pobre o indeterminada— realización de la libertad es la exteriorización de la voluntad relacionándose con la cosa, apropiándose de ella. Por esta relación la voluntad sale de su pura interioridad y empieza el camino de su realización como voluntad libre. Curiosa y original fundamentación de la propiedad privada [47], *pero*

---

[45] Cfr. más arriba págs. 3-5 y nota 13.

[46] Ya desde estos mismos principios lógico-sistemáticos hay que rechazar el enfoque «fenomenológico» de la Filosofía del Derecho, que propone K.-H. Ilting. «La forme logique et sistematique de la 'Philosophie du Droit'», in: *Hegel et la philosophie du droit*, Paris, 1979, págs. 35-64; Id., «Zur Dialektik in der 'Rechtsphilosophie'», in: *Hegel-Jahrbuch 1975*, Köln, 1976, págs. 38-44. Cfr. la confrontación de las dos posiciones, representadas por K.-H. Ilting y L. Siep en *Hegels Philosophie des Rechts*, o.c. Para una visión panorámica de estos enfoques y su problemática cfr. J. de Zan, «Cuestiones de estructura y método de la Filosofía del Derecho de Hegel», in: *Estudios sobre Kant y Hegel*, ed. por C. Flórez y M. Álvarez-Gómez, Salamanca, 1982, págs. 143-170.

[47] H. Marcuse, *Razón y revolución*, Madrid, 1971, pág. 187 la crítica como «justifi-

que pone de relieve algo básico: que la voluntad no es algo puramente subjetivo, sino que se realiza en la medida en que se exterioriza se crea un mundo objetivo, un mundo de relaciones humanas. La cosa, a su vez, se define por una exterioridad doble, respecto de la voluntad y respeto de sí misma, carece de interioridad y por ello puede ser apropiada. Pero la cosa se constituye como tal por esta relación, haciendo ella misma un proceso de liberación, dejando de ser pura naturaleza o inmediatez y siendo elaborada con el trabajo, pasando a ser naturaleza cosificada, es decir, mediatizada, humanizada, resultando ser así la elaboración (el trabajo) la mejor de las apropiaciones. La primera «existencia de libertad» o derecho es el de la propiedad que constituye la persona (jurídica).

Por la relación con la cosa, por la propiedad se pasa al contrato [48] *entre propietarios, primera relación interpresonal, aún no universal, sino voluntad común, relación entre particulares por medio de cosas, relación definida por la mediación: la propiedad, y, por tanto, relación entre propietarios aislados* [49].

Empezando con estos dos temas, Hegel da a entender su recep-

---

cación metafísica». Sobre esta cuestión y en general sobre la parte «Derecho Abstracto» cfr. M. Villey, «Das Römische Rechtsphilosophie», in: *Materialien, o.c.*, II, págs. 131-151; H.-G. Flickinger, «'Das abstrakte Recht'. Hegels Kritik der bürgerlichen Rechtsbegriffs», in: *Archiv f. Rechts- und Sozialphilosophie* 62 (1976) 527-548; R. Teichgraeber, «Hegel on Property and Poverty», in: *Journal of the History of Ideas* 38 (1977) 47-64; R. Cristi, «Posesión y propiedad en la 'Filosofía del Derecho' de Hegel», in: *Rev. de Filosofía* 16 (Santiago de Chile, 1978) núm. 1-2, págs. 95-109; P. G. Stillmann, «Person, Property and Civil Society in the Philosophy of Right», in: Verene (ed.), *Hegel's Social and Hegel Political Thought*, New Jersey, 1980, págs. 103-117; L. Rizzi, «Possesso e propietà nella 'Filosofia del diritto'», in: *Riv. critica della storia della Filosofia* 35 (1980) 238-251; S. Benhabib, «Obligation, contract and exchange: on significance of Hegel's abstract right», in: Z. A. Pelczynski (ed.), *The State and Civil Society*, Cambridge, 1984, págs. 159-177 y 299-303; W. Bartuschat, «Zum Status des abstrakten Rechts in Hegels Rechtsphilosophie», in: *Zeitschr. f. philos. Forschung* 41 (1987), 19-42; V. Hösle, «Das abstrakte Recht», in: Jermann (Hg.), *Anspruch und Leistung der Rechtsphilosophie Hegels*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1987, pp. 55-99; además del estudio de J. Ritter qe se recoge en este libro.

[48] Cfr. P. Landau, «Hegels Begründung des Vertragsrechts», in: *Materialien, o.c.*, II, págs. 176-197; L. Ellrich, «Die Rolle des Scheinbegriffs in Hegels Kritik des Vertragsrechts», in: *Zeitschr. f. philos. Forschung* 41 (1987), 183-201; H. Schnädelbach, «Hegel und die Vertragstheorie», in: *Hegel-Studien* 22 (1987), 111-128.

[49] Marx no sólo reducirá la sociedad civil a sistema de necesidades —hablando en términos hegelianos, que corresponde a la marxiana estructura económica—, sino que a ésta la entenderá como dominada por el contrato. Cfr. como ejemplo K. Marx, *El Capital*, vol. I, México, 1975, pág. 38: «Para éstos [los productores], las relaciones sociales que se establecen entre sus trabajos privados aparecen como lo que son; es decir, no como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino como sus relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas».

ción y su superación del iusnaturalismo: si por una parte son derechos básicos, por otra son a la vez abstractos, es decir, no reales, separados de su contexto —sea en general la polis *o la sociedad civil— en el que cobran realidad efectiva, y de hecho solamente se determinarán en la sociedad civil, lugar propio de la propiedad y del contrato. De esta manera Hegel da a entender la vaguedad de los derechos fundamentales. Su crítica se dirige sobre todo contra el* contractualismo [50], *reduciendo el ámbito de su aplicación a las relacions particulares sobre cosas, rechazando explícitamente su aplicación tanto al matrimonio como al Estado* (FD, *párr. 75 y Obs.).*

Con el contrato emerge también el campo de la injusticia y del delito [51], *que consiste en la ruptura entre voluntad particular y ley universal. En esta esfera del Derecho abstracto, esfera caracterizada por la inmediatez, donde aún no han surgido instituciones ni sobre todo el Estado, «la eliminación del delito es ... en primer lugar* venganza». *Pero a su vez «la venganza, por la acción positiva de una voluntad particular, se convierte en una nueva lesión: con esta contradicción [la venganza] cae en el progreso al infinito y es heredada ilimitadamente de generación en generación»* (FD, *párr. 102).*

Y ahí de nuevo una solución original de Hegel. Para salir de este «estado natural» en que desemboca el solo principio de los individuos como titulares de derechos, Hegel no apela al soberano o al poder estatal, sino que de la injusticia pasa a la moralidad: la injusticia ha enfrentado voluntad particular y ley moral; ésta pasará a ser objeto de aquélla, queriéndola como cosa propia, pasando así del mundo de las relaciones exteriores legales al mundo de la interioridad, de la autodeterminación de la voluntad. Entonces la per-

[50] La crítica al contractualismo es un tema recurrente en Hegel y en los estudios aquí recogidos, cfr. los de Ilting, Pelczynski y Bobbio.

[51] Sobre el derecho penal en Hegel cfr. R. A. Baermann, *Sittlichkeit und Verbrechen bei Hegel*, Frankfurt a.M., 1980; D. E. Cooper, «Hegel's Theory of Punishment», in: Pelczynski (ed.), *Hegel's Political Philosophy*, Cambridge, 1971, págs. 151-167; O. K. Flechtheim, *Hegels Strafrechtstheorie*, Berlin, 1975²; M. H. Mitias, «Another Look at Hegel's Concept of Punishment», in: *Hegel-Studien* 13 (1978) 175-185; W. Schild, «Die Aktualität des Hegelschen Strafbegriffs», in: *Philosophische Elemente der Tradition des politischen Denkens*, hg.v. E. Heintel, Wien, 1979, págs. 199-233; Id., «Der strafrechtsdogmatische Begriff der Zurechnung in der Rechtsphilosophie Hegels», in: *Zeitschr. f. philos. Forschung* 35 (1981) 445-476; P. G. Stillmann, «Hegel's Idea of Punishment», in: *Journal of the History of Pilosophy* 14 (1976) 169-182; I. Primoratz, *Banquos Geists. Hegels Theorie der Strafe*, Bonn, 1986 (Hegel-Studien Beiheft 29); K. Seelmann, «Hegel und die Strafrechtsphilosophie der Aufklärung», in: Jermann (Hg.), *Anspruch und Leistung*, cit., pp. 227-237.

sona (jurídica) se convierte en sujeto (moral) (FD, *párr. 105). Del «estado de naturaleza» no se pasa inmediatamente al Estado, sino a la moralidad, mostrando así cómo ésta es parte fundamental de un Estado*[52].

La moralidad[53] *—segunda parte de la Filosofía del Derecho— presenta el derecho de la voluntad subjetiva. Ésta, si por una parte se define por la autodeterminación, por otra se define como actuante: tiene que dar realidad a lo que en principio es sólo su determinación. En este sentido la moralidad es una teoría de la acción*[54] (FD, *párr. 109-114). Este derecho de la voluntad subjetiva*[55], *o sea su «existencia de libertad», se concreta en el «derecho de apreciación de la acción» (incluyendo el «derecho del saber» y el de «la intención», con toda la temática de la responsabilidad e imputabilidad), el «derecho del bienestar» (el objetivo de la acción del sujeto particular) y el «derecho de apreciación del Bien» (en el que se unen todos los objetivos de bienestar y, por tanto, los intereses particulares con el bien en general).*

Esta parte dedicada a la moralidad es una de las menos tratadas, frecuentemente se pasa por encima sin prestarle atención, cuando de hecho debiera haber interesado sobre todo a cuantos han reprochado a Hegel negar la subjetividad y el individuo, y, por tanto, su libertad. Ciertamente no se decide totalmente ahí la cuestión, pero sí es el lugar de la afirmación de su derecho[56]. *Otra causa de des-*

[52] Cfr. C. Cesa, «Doveri universali e doveri di Stato. Considerazioni sull'etica di Hegel», in: *Riv. di Filos.* núm. 7-9 (1977) 30-48; A. Peperzak, «Moralische Aspekte der Hegelschen Rechtsphilosophie», in: H.-C. Lucas/O. Pöggeler (Hg.), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte,* Stuttgart, 1986, págs. 447-463.

[53] Como estudios generales sobre la cuestión, además del de L. Siep, incluido en este libro, cfr. H. Krumpel, *Zur Moralphilosophie,* Berlín, 1972; F. Menegoni, *Moralità e morale in Hegel,* Padova, 1982; M. Baum, «Gemeinwohl und allgemeiner Wille in Hegels Rechtsphilosophie», in: *Archiv f. Geschichte d. Philos.* 60 (1978) 175-198; K. Hartmann, «Moralität und konkretes Allgemeines», in: *Archiv f. Geschichte d. Philos.* 60 (1978) 314-324; C. Jermann, «Die Moralität», in: Id., *Anspruch und Leistung,* cit., pp. 101-144.

[54] J. Derbolav, «Hegels Theorie der Handlung», in: *Materialien, o.c.,* II, págs. 201-216: L. S. Stepelevich/D. Lamb (ed.), *Hegel's Philosophy of Action,* Atlantic Highlands, 1983, esp. las contribuciones de Ch. Taylor y G. Planty-Bonjour.

[55] Cfr. mi art.: «Moralität als Recht des subjektiven Willens», in: *Hegel-Jahrbuch, 1987,* Bochum, 1987, pp. 207-215.

[56] La poca atención a esta parte suele ir unida a la suposición que es poco significativa, ya que Hegel tiene una política pero no una moral, cfr. por ejemplo, H. Marcuse, *Razón y revolución, o.c.,* pág. 197; E. Bloch, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel,* Frankfurt a.M., 1862², págs. 257 y s. (vers. cast. de W. Roces, J. M. Ripalda,

piste ha sido el malentendido acerca de su título: moralidad se ha entendido como si fuera el indicador de que ahí es dónde debe buscarse la doctrina moral o ética de Hegel, cuando de hecho es tomado como la afirmación de la autonomía de la voluntad o la libertad de la voluntad subjetiva, en sentido kantiano, y por tanto formal, y no como una doctrina de los deberes y virtudes [57].

La moralidad, con ser el capítulo de la afirmación de la voluntad libre y autónoma (en sentido kantiano), es también el lugar de la crítica a su formalismo e insuficiencia. El paso a la tercera parte, la Eticidad, se da mostrando la insuficiencia de este derecho [58] *y, en concreto, de la «conciencia moral», que por sí sola es siempre subjetiva, formal, dando lugar a una serie de figuras de la subjeti-*

G. Hirata y J. Pérez 'del Corral: *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, Madrid, 1982, págs. 240 y s.). Un estudio que abrió otro camino es H. Heimsoeth, «Politik und Moral in Hegels Geschichtsphilosophie», in: *Blätter f. Deutsche Philos.* 8 (1934-35) 127-148, reproducido en Id., *Studien zur Philosophiegeschichte*, Köln, 1961, págs. 22-42 [vers. cast.: «Política y moral en la filosofía de Hegel», in: *Rev. de Occidente* 46 (1934) 113-149]. Cfr. D. Souche-Dagues, «Negation et individualité dans la pensée politique de Hegel», in: Id., *Logique et politique hégéliennes*, Paris, 1983, págs. 11-70. Ciertamente se trata de un derecho (existencia de la libertad) de un status aún no pleno, ya que se trata de una existencia *(Dasein)* interior, es el derecho de la autodeterminación subjetiva, por tanto formal, abstracta, aún no realizada.

[57] Sobre la existencia y el carácter de la moral hegeliana cfr. E. Weil, «La morale de Hegel», in Id., *Essais et conferences I*, Paris, 1970, págs. 142-158. La discusión sobre la moral hegeliana tiene como una de las cuestiones centrales su concepción del deber-ser *(Sollen)*, cfr. K. A. Weisshaupt, «Zur Dialektik des Sollen in Hegels 'Wissenschaft der Logik'», in: *Hegel-Jahrbuch 1975*, Köln, 1976, págs. 452-458; B. Bitsch, *Sollenskritik und Moralitätskritik bei Hegel*, Bonn, 1977; O. Marquard, «Hegel und das Sollen», in: *Philos. Jahrbuch* 72 (1964) 113-119; M. Álvarez-Gómez, «Fundamentación lógica del deber ser en Hegel», in: *Estudios sobre Kant y Hegel*, ed. por C. Flórez y él mismo, Salamanca, 1982, págs. 171-201. Cfr. la polémica entre D. Cruz Vélez, «Hegel y el problema del fin de la ética. Bajo el signo del inmoralismo», in: *Rev. Latinoam. de Filos.* 1 (B. Aires, 1975) 9-26 y J. A. Díaz, «Hegel y el problema del fin de la ética», in: *Rev. Latinoam. de Filos.* 3 (1977) 84-86; O. N. Guariglia, «La cancelación Hegeliana de la ética: origen y consecuencias», in: *Rev. Latinoam. de Filos.* 10 (1984) 231-253.

[58] Sobre la crítica a la moral kantiana y la relación entre moralidad y eticidad cfr. además de los estudios de J. Ritter, y de L. Siep incluidos en este libro, W. H. Walsh, *La ética hegeliana*, Valencia, 1976; K.-H. Nusser, «Das Kriterium der Moralität und die sittliche Allgemeinheit. Zur Bestimmung von Moralität und Rechtsbegründung bei Kant und Hegel», in: *Zeitschr. f. philos. Forschung* 35 (1981) 552-563; C. Cesa, «Tra 'moralität' e 'Sittlichkeit'. Sul confronto di Hegel con la filosofia pratica di Kant», in: V. Verra (ed.), *Hegel interprete di Kant*, Napoli, 1981, págs. 147-178; M. Jalley, «Kant, Hegel et l'ethique», in: J. D'Hondt (ed.), *Hegel et le siècle des lumières*, Paris, 1974, págs. 149-167; O. Reboul, «Hegel, critique de la morale de Kant», in: *Rev. de Metaph. et de Morale* 80 (1975) 85-100; de M. H. Mitias, *The moral Foundation of the State*, Amsterdam, 1984, ver esp., cap. III «Law and Morality» (págs. 58-113) y el comentario a la obra de C. Cordua, «El Estado hegeliano y la moral», in: *Diálogos* 47 (1986) 135-149.

vidad extremada y, por tanto, pervertida: hipocresía, buena conciencia, decisionismo, probabilismo, ironía[59].

La moralidad, por su carácter formal, solamente puede fundamentar la obligatoriedad del deber o lo abstracto del deber, pero no su determinación concreta. Para ello se requiere referirse no sólo a la voluntad subjetiva, sino también a la comunidad en que convive. Solamente en la eticidad se podrá tratar de los deberes, los cuales se concretarán en el interior de la familia, la sociedad civil y el Estado. En este sentido, la moralidad debe superarse en eticidad, negar su formalidad y mantenerse en lo concreto de las instituciones éticas[60]. *Con todo, los párrafos introductorios de la eticidad representan en la filosofía hegeliana, según el buen estudio de A. Peperzak*[61], *lo que normalmente se entiende por moral como doctrina de los deberes y de las virtudes.*

Según Ilting[62], *la estructura de la Filosofía del Derecho consta fundamentalmente de dos momentos: por una parte, los momentos abstractos del Derecho abstracto y la Moralidad, de corte moderno e individualista, y, por otra, la Eticidad como síntesis de ambos y de corte clasicista y comunitarista. Ciertamente, con ello se indican fuentes de inspiración y aspectos predominantes de cada una de las partes y la genial intención de fondo. Así tendríamos que los momentos abstractos: objetivo/externo/universalista (Derecho abstracto) y el subjetivo/interno/particular (Moralidad) se unirían formando la unidad concreta: la Eticidad.*

Con todo, no se puede olvidar que los momentos son de la totalidad, la cual, por tanto, se encuentra en cada uno de los momentos bajo la especificidad que representa el momento dado. No se trata de unidad diacrónica, que deje tras de sí los momentos transcurri-

[59] Sobre la conciencia moral *(Gewissen)* y sus figuras de subjetividad extremada cfr. H. Lübbe, «Zur Dialektik des Gewissens nach Hegel», in: *Heidelberger Hegel-Tage 1962*, Bonn, 1964, págs. 247-261; A. Elsigan, «Zum Begriff der Moralität in Hegels Rechtsphilosophie», in: *Wiener Jahrbuch f. Philos.* 5 (1972) 187-208; G. Heintel, «Moralisches Gewissen und substantielle Sittlichkeit in Hegels Geschichtsphilosophie», in: *Geschichte und System. Festschrift f. E. Heintel*, München/Wien, 1972, págs. 128-143; A. Reuter, *Dialektik und Gewissen. Studien zu Hegel*, Freiburg i.Br., 1977 (Dissertationsdruck); F. Chiereghin, «Ipocrisia e dialettica», in: *Verifiche* 9 (1980) 343-376.

[60] Cfr. los estudios de: L. Siep y J. Ritter incluidos en esta obra y el de Walsh, *Etica hegeliana*, o.c

[61] A. Peperzak, «Hegels Pflichten- und Tugendlehre. Eine Analyse und Interpretation der 'Grundlinien der Philosophie des Rechts' §§ 142-156», in: *Hegel-Studien* 17 (1982) 97-117.

[62] Cfr. estudio de Ilting incluido en esta obra.

dos, sino sincrónica, que recoge y eleva en si los momentos superados. Se trata de «momentos», «es decir, no de etapas encadenadas linealmente, rechazándose y anulándose una a la otra, sino de "dimensiones" permanentes cada una de las cuales es coextensiva al todo, y que señalan los diferentes niveles de análisis en profundidad de la realidad "jurídica" aprehendida en su unidad fundamental» [63]. *Ciertamente el carácter concreto diferencia la eticidad respecto de las dos primeras partes. La eticidad es la que presenta la realidad del derecho y, por tanto, de la libertad, libertad realizada en instituciones: familia, sociedad civil y Estado* [64], *mientras que las dos partes primeras exponían una exigencia.*

La familia [65] *es vista como una institución ética arraigada en la naturaleza, en la inmediatez, cuyo vínculo es el sentimiento (amor, confianza), en cuyo interior, por tanto, no impera el derecho, más aún, la presencia de éste significa su disolución: divorcio, herencia. La concepción hegeliana de la familia es fundamentalmente moderna, pues trata de la familia nuclear, de la que se han desprendido todo el sistema de producción, relaciones laborales, etc. —que incluía la tradicional* societas domestica— *que han pasado a la sociedad civil. Su articulación presenta los momentos de matrimonio, patrimonio familar (como existencia externa) y la educación de los hijos. Por lo que respecta la realización de la libertad, la familia es la afirmación incondicional e inmediata de la individualidad subjetiva,*

---

[63] P.-J. Labarrière, «Hegel: une 'philosophie du droit'», in: *Communications*. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales-Centre d'Etudes Transdisciplinaires (Sociologie, Anthropologie, Semiologie) 26 (1977) 159-167, l.c. pág. 163. Cfr. D. Rosenfield, *Politique et liberté, o.c.*, pp. 60-69.

[64] Cfr. M. Riedel, «Dialektik in Institutionen», in: Id., *Zwischen Tradition und Revolution, o.c.*, págs. 40-64; D. Henrich, «Einleitung des Herausgebers: Vernumft in Verwirklichung», in: Hegel, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819-20 in einer Nachschrift*, Frankfurt a.M., 1983, págs. 30-38.

[65] Sobre la familia cfr. G. Fessard, «Les relations familiales dans la 'Philosophie du Droit de Hegel», in: *Hegel-Jahrbuch 1967*, hg.v. W. R. Beyer, Meisenheim a.Glan. 1968, págs. 34-63; R. L. Perkins, «The family: Hegel and Kierkegaard's Judge Wilhelm», in *o.c.*, págs. 89-100; S. Blasche, «Natürliche Sittlichkeit und bürgerliche Gesellschaft. Hegels Konstruktion der Familie als sittliche Intimität im entsittlichen Leben», in: *Materialien, o.c.*, II, págs. 312-337; N. M. López Calera, «El matrimonio en la Filosofía del Derecho de Hegel», in: *En torno a Hegel*, Granada, 1974, págs. 189-203; R. J. Siebert, *Hegel's Concept of Marriage and Family: The Origin of Subjective Freedom*, Washington, 1979; Id., «Hegel's Concept of Marriage and Family», in: Venere (ed.), *Hegel's Social and Political Thought*, New Jersey, 1980, págs. 177-214; M. Westphal, «Hegel's radical idealism: family and state as ethical communities», in: Z. A. Pelczynski (ed.), *The State and Civil Society, o.c.*, pp. 77-92 y 288-292.

gracias a la cual ésta pasa a la sociedad civil. No reduciendo la función de la familia a la procreación y concibiéndola de manera no contractualista, Hegel resalta el carácter propiamente ético a diferencia del natural que poseería en caso contrario.

La sociedad civil[60] *representa una de las grandes innovaciones de Hegel, pues con ella integra en la Filosofía del Derecho el mundo de la economía, las relaciones laborales, las clases o estamentos y una visión crítica o pesimista del desarrollo capitalista: su incapacidad de afrontar las disfunciones que crea (cfr.* FD, *párr. 243-245). Con esta esfera Hegel intenta hacer justicia a la nueva realidad social surgida con la revolución industrial y la revolución política, dando autonomía a la economía y al ciudadano respecto de las esferas familiar y estatal respecivamente. Esta innovación es la que permite*

[60] Sobre la sociedad civil, además de los estudios de M. Riedel y G. Marini, incluidos en esta obra, cfr. P. Salvucci, *Lezioni sulla hegeliana filosofia del diritto. La società civile*, Urbino, 1971; I. Fetscher, «Zur Aktualität der politischer Philosophie Hegels», in: R. Heede/J. Ritter (Hg.), *Hegel-Bilanz*, Frankfurt a.M., 1973, págs. 193-213 [vers. cast. «Actualidad y significado del concepto de 'sociedad civil' en el pensamiento político de Hegel», in: *Sistema* 10 (1975) 25-40]; K. Hartmann, «Ideen zu einen neuen systematischen Verständnis der Hegelschen Rechtsphilosophie», in: *Perspektiven der Philosophie* 2 (1976) 167-200; R. Cristi, «La estructura de la sociedad civil en la Filosofía del Derecho de Hegel», in: *Escritos de teorías* 3-4 (Santiago de Chile, 1978-79) 217-242; P. Alpino, «'Stände' e Stato nella 'Filosofia del Diritto'», in: *Riv. critica della Storia della Filosofia* 35 (1980) 252-269; P. G. Stillmann, «Hegel's Civil Society: A Locus of Freedom», in: *Polity* 12 (1980) 622-646; J. de Zan, «La interpretación hegeliana de la Sociedad Civil en Europa y en América», in: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 8 (1981) 39-62; respecto a la predominante, desde J. Ritter sobre todo, interpretación que da la primacía a la sociedad civil presenta reservas R.-P. Horstmann, «Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie», in: *Materialien, o.c.*, II, págs. 276-311; H. Kiesewetter, «Hegels ständischer Konzeption der bürgerlichen Gesellschaft», in: *Hegel-Jahrbuch 1971*, Meisenheim, 1972, págs. 76-97; W. Schröder, «Zur Interpretation des Hegelschen Begriffs 'bürgerliche Gesellschaft' (Methodologische Probleme der Erbe-Rezeption)», in: *o.c.*, págs. 133-147; R. Steigerwald, «Bermerkungen zu Hegels Wort '...unten, wo das bürgerliche Leben konkret ist...'», in: *o.c.*, págs. 117-123; C. Jermann, «Die bürgerliche Gesellschaft», in: Jermann (Hg.), *Anspruch und Leistung*, cit., pp. 166-182. Para situar históricamente la distinción hegeliana entre sociedad civil y Estado cfr. W. Conze, «Staat und Gesellschaft in der frührevolutionären Epoche Deutschlands», in: H. H. Hofmann (Hg.), *Die Entstehung des modernen souveränen Staates*, Köln/Berlin 1967, pp. 297-320; Id., «Nation und Gesellschaft. Zwei Grundbegriffe der revolutionären Epoche», in: *Historische Zeitschrift* 198 (1964) 1-16; E. Angermann, «Das 'Auseinandertreten von Staat und Gesellschaft' im Denken des 18. Jahrhunderts», in: *Zeitschr. f. Politik* 10 (1963) 89-101; R. Koselleck, *Preussen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791-1848*, Stuttgart 1967, esp. pp. 38 ss., 52 ss., 70 ss., 143 ss.; M. Riedel, «Bürger, Staatsbürger, Bürgertum», in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, vol. I, Stuttgart 1972, pp. 672-725, esp. p. 705.

que tanto su concepción de la familia como la del Estado sean modernas, a pesar de que se construyan con la falsilla clasicista.

La sociedad civil es, por una parte, el ámbito de afirmación del individuo en la búsqueda de la satisfacción de sus fines particulares, que a su vez se realizan en la medida y por la mediación de que otros realicen los suyos. Así se da la universalización de las particularidades, funcionando a la manera de la «mano invisible» de Adam Smith. Pero, por otra parte, este egoísmo universal va creando instituciones, no aún racionales (es decir, sin otro fin que la construcción de la comunidad misma), sino surgidas de la necesidad y organizadas por principios del «entendimiento» (es decir, según una racionalidad puramente instrumental). En este sentido, la sociedad civil es ya una primera forma de Estado: «Estado exterior, como el Estado de la necesidad y del entendimiento» (FD, *párr. 183)* [67].

La sociedad civil —a diferencia del sentido actual y del que le dieron los mismos inmediatos sucesores de Hegel, fuesen discípulos o críticos— tiene un sentido mucho más amplio. Se articula en: 1) «sistema de necesidades» [68] *(actividad económica, trabajo y cultura), el momento de la menor libertad o la mayor distancia entre universalidad (que es sólo negativa y abstracta) y particularidad (los sucesores de Hegel suelen reducir la sociedad civil a este solo aspecto); 2) «administración de la justicia», aplicación del derecho, la ley a lo particular, y 3) «policía y corporación»* [69], *momentos que hoy —en su mayor parte— consideraríamos pertenecientes al Estado, el cual, de todos modos, tiene ahí una de sus raíces, su base y preparación, porque tanto en la policía como en la corporación —y sobre todo*

---

[67] Sobre este carácter de Estado propio de la sociedad civil, cfr. el estudio de Z. A. Pelczynski incluido en esta recopilación, apartado III; K. Grimmer, «Hegels bürgerliche Gesellschaft als Staat und die Gundkategorien einer sozialwissenschaftlichen Staatslehre», in: *Hegel-Jahrbuch 1971*, Meisenheim, 1972, págs. 1-16; y la comunicación de Sh. Avineri, «The Paradox of Civil Society in the Structure of Hegel's Views on Sittlichkeit» in: *Hegel-Jahrbuch 1987*, cit., pp. 216-225.

[68] Sobre el sistema de necesidades cfr. R. Plant, «Hegel and Political Economy», in: *New Left Review* núms. 103 y 104 (mayo-junio y julio-agosto 1977); N. Rotenstreich, «Needs and interdependence. On Hegel's conception of economics and its aftermath», in: *Hegel-Studien* 19 (1984) 179-203; A. S. Walton, «Economy, utility and community in Hegel's theory of civil Society», in: Z. A. Pelczynski (ed.), *The State and Civil Society*, *o.c.*, págs. 244-261 y 309-311. Como estudio evolutivo de lo que Hegel entiende por necesidad cfr. K. Kozu, *Das Bedürfnis der Philosophie*, Bonn 1988 (Hegel-Studien Beiheft 30).

[69] Sobre la corporación cfr. G. Heiman, «The sources and significance of Hegel's corporate doctrine», in: Z. A. Pelczynski (ed.), *Hegel's Political Philosophy*, *o.c.*, págs. 111-135.

en ésta— destaca ya la dimensión comunitaria: la unión de particularidad y universalidad, y, por tanto, es ya una mayor realización de libertad.

El Estado[70] *es «la realidad efectiva de la idea ética»* (FD, *párr. 257), la cual significa la unión de legalidad o exterioridad y moralidad o interioridad, de objetividad y subjetividad, de sujeto y sustancia, de particularidad y universalidad, unidad que sin ser simple asociación externa o empírica de personas e intereses, incluye el «reconocimiento y el total desarrollo» del derecho de «la individualidad personal y sus intereses particulares»* (FD, *párr. 260). Así se entiende que el individuo es verdaderamente libre cuando es ciudadano del Estado, y por su parte el Estado es realización efectiva de la libertad si realiza la libertad concreta, la de todos y cada uno de los ciudadanos (obviamente, Hegel excluye la absolutización de la arbitrariedad subjetiva, es decir, la que no se dejara mediar y se opusiera a la universalidad).*

La forma propia de realización de la libertad en el Estado es la de ser comunidad que se quiere por sí misma y no por ser el medio para conseguir los fines particulares, como ocurría en la sociedad civil. De la misma manera que la voluntad libre es aquella que en su deseo es autónoma y no depende de nada ni de nadie exterior a ella, sino que se quiere a ella misma: su libertad, así también el Estado es la comunidad que es por sí misma, que se quiere por sí misma: por la libertad. Así que el Estado es a la vez realización de la libertad y realización ética y ello esencialmente. De ahí las expresiones acerca de que el Estado es «lo racional en y por sí», «el absoluto e inmóvil fin último en el que la libertad alcanza su derecho supremo« (FD, *párr. 258), que han servido como argumentos para la acusación de absolutización o divinización del Estado*[71].

Si bella es la concepción del Estado, no menos problemática es la de su articulación. En primer lugar, hay que anotar algunas peculiaridades. Lo designado con el término «Estado» no siempre coincide con lo que normalmente se designa con tal término[72]. *Lo mis-*

---

[70] Sobre el Estado, además del estudio de Z. A. Pelczynski, que incluimos aquí, pueden verse los grandes trabajos ya citados de F. Rosenzweig, E. Weil y Sh. Avineri, y V. Hösle, «Der Staat», in: Jermann (Hg.), *Anspruch und Leistung*, cit., pp. 183-226.

[71] Cfr. el clásico estudio de F. Gregoire, «La divinité de l'etat», in: Id., *Etudes hégéliennes. Les points capitaux du système* Louvain, 1958, págs. 221-356, y el estudio de Ilting aquí incluido, apartado 6.

[72] Sobre este aspecto insiste el estudio —aquí incluido— de Z. A. Pelczynski. Sobre

mo sucede con el término «constitución» [73]*, que no indica una «ley suprema», sino la articulación misma del Estado. La división en tres poderes no coincide en los mismos términos y ámbitos con que usualmente se hace (siendo los de Hegel: poder del Príncipe, poder ejecutivo y poder legislativo), ni se entiende su mutua relación de la misma manera* [74]*. Hegel subraya la unidad y, por tanto, no los entiende como poderes autónomos. El Príncipe* [75] *es, además, quien ostenta la soberanía que reside en él y no en el pueblo, como personalización del Estado, pues éste, para ser moderno, debe tener la forma de sujeto, y no de conglomerado anónimo o mecánico. Respecto al poder legislativo, la peculiaridad de Hegel consiste, por una parte, en que la representación es estamental, porque así está estructurada la sociedad civil, y ésta es la representada en las cámaras y no el conglomerado de individuos atomizados* [76]*. Por otra parte, se exige la opinión pública, con libertad de expresión, como momento subjetivo dentro del Estado, al lado de la objetividad de las cámaras* [77]*.*

En sus relaciones exteriores los Estados se comportan como individualidades soberanas, por encima de las cuales no hay ni puede haber ningún superestado, porque entonces ellos dejarían de ser Es-

---

un aspecto fundamental de la concepción hegeliana del Estado cfr. M. Wolff, «Hegels staatstheoretischer Organizismus. Zum Begriff und zur Methode der Hegelschen 'Staatswissenschaft'», in: *Hegel-Studien* 19 (1984) 147-177.

[73] Cfr. N. Bobbio, «La costituzione in Hegel», in: Id., *Studi hegeliani*, Torino, 1981, págs, 69-83.

[74] Cfr. L. Siep, «Hegels Theorie der Gewaltenteilung», in: Lucas/Pöggeler (Hg.), *o.c.*, págs. 387-420.

[75] Sobre el Príncipe, además del excelente estudio de B. Bourgeois incluido en esta obra, cfr. los estudios de K.-H. Ilting, «La estructura...» apartado 7 (incluido en esta obra); «Einleitung» a Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, Stuttgart, 1973, vol. I; y «Zur Genese der Hegelschen 'Rechtsphilosophie'», in: *Philos. Rundschau* 30 (1983) 161-209; fiel defensor de la incoherencia de la monarquía con la lógica de la Filosofía del Derecho, y en la misma línea P. Becchi, «El simulacro de la decisión. Diferencias en la doctrina hegeliana del poder del príncipe», in: *Rev. de Est. Políticos* (nueva época) núm. 49 (1986) 63-86; y en otra línea cfr. C. Cesa, «Entscheidung und Schicksal: die fürstliche Gewalt», in: *Hegels Philosophie des Rechts*, *o.c.*, pp. 185-205; D. Souche-Dagues, «Le povoir princier», in: Id., *Logique et Politique hégéliennes*, Paris, 1983, págs. 71-133; D. Henrich, «Einleitung», *o.c.*, págs. 24 y s.; H.-C. Lucas, «'Wer hat die Verfassung zu machen, das Volk oder wer anders?' Zu Hegels Vertändnis der konstitutionellen Monarchie zwischen Heidelberg und Berlin», in: Id./Pöggeler (Hg.), *o.c.*, pp. 175-220.

[76] Sobre Hegel y la democracia cfr. R. Marcic, «Hegel und das Recht», in: G.-K. Kaltenbrunner (Hg.), *Hegel und die Folgen*, Freiburg, 1970, págs. 187-195; R. Albrecht, *Hegel und die Demokratie*, Bonn, 1978.

[77] Cfr. J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied/Berlin, 1965, págs. 131-135.

tados (soberanos). De ahí la necesaria posibilidad de la guerra[78], *que tiene, además, otro necesario influjo hacia el interior, que consiste en mantener la eticidad en la medida que impide que la comunidad se disgregue en la exclusiva búsqueda de los fines particulares; la guerra mantiene así la cohesión y la supremacía de la atención a la universalidad (justamente lo que hoy, sin duda, reinvindicaría más bien el pacifismo). No habiendo instancia política superior a los Estados, éstos tienen con todo un tribunal: el de la historia universal*[79]; *en ella se integran los pueblos cuando se articulan como Estados, algunos la lideran innovando la Eticidad, creando nuevos sistemas de eticidad en el continuo progreso de la libertad.*

3. Carácter ambiguo y conflictivo de la Filosofía del Derecho. Su circunstancia histórica

Con lo dicho anteriormente sobre el tema y el desarrollo de la Filosofía del Derecho, seguramente no podría sospecharse la tempestuosa historia efectual de dicha obra. Habrá que reparar en otros aspectos para explicarla. De todos modos, habrá que tener en cuenta que no pueden imputarse todas las tormentas a los vientos que esta obra por sí misma podía provocar, más decisivo es que se buscaba algo diferente y esta obra representaba el sistema de que se partía o se tenía ante los ojos. La polémica y la crítica a la Filosofía del

[78] Sobre la guerra, además del estudio de C. Cesa, que incluimos en esta obra, puede verse S. Avineri, «The Problem of War in Hegel's Thought», in: *Journal of the History of Ideas* 22 (1964) 463-474 (vers. alemana en: I. Fetscher (Hg.), *Hegel in der Sicht der neueren Forschung*, Darmstadt, 1973, págs. 464-482); esta postura es más matizada en Id., *Hegels Theorie des modernen Staates* (1972), Frankfurt, 1976, págs. 231-246, D. P. Verene, «Hegel's account of War», in: Z. A. Pelczynski, *Hegel's Political Philosophye*, *o.c.*, págs. 168-180; J. D'Hont, «L'appréciation de la guerre révolutionnaire par Hegel», in: Id., *De Hegel à Marx*, Paris, 1972, págs. 74-85; E. Black, «Hegel on War», in: *The Monist* 57 (1973) 570-583.

[79] Sobre la Filosofía de la Historia de acuerdo con su lugar sistemático en la Filosofía del Derecho, además del estudio de E. Angehrn que presentamos en este volumen, cfr. J. Plamenatz, «History as the realization of freedom», in: Pelczynski (ed.), *Hegel's Political Philosophy*, *o.c.*, págs. 30-50; K. R. Meist, «Zur Rolle der Geschichte in Hegels System der Philosophie», in: O. Pöggeler/Siefert (Hg.), *Kunsterfahrung und Kulturpolitik im Berlin Hegels*, Bonn, 1983 (Hegel-Studien Beiheft 22), págs. 49-81; H.-C. Lucas, «Die Weltgeschichte als das Weltgericht. Zur Modifikation von Hegels Geschichtsbegriff in Heidelberg», in: *Hegel-Jahrbuch 1981-82*, hg.v. W. R. Beyer, Roma, 1986, págs. 82-96 (vers. cast.: «La Historia Universal como Juicio Universal», in: *La crisis de la razón*, ed. por F. Jarauta, Murcia, 1986, págs. 25-45).

Derecho no se explica sólo por el talante de esta obra, sino también por la nueva situación socio-política, nueva toma de conciencia y el imperativo de transformarla. Ello hace arremeter contra lo establecido, siendo así utilizado como trampolín para lanzar lo nuevo. Esta actitud crítica negativo-destructiva es sobre todo característica de los «jóvenes hegelianos» [80].

Las razones que se suelen aducir para explicar la base objetiva que ofrece la Filosofía del Derecho de Hegel para esta historia de polémicas y críticas pueden reunirse en dos grupos que giran en torno de dos hechos que de alguna manera caracterizan la obra y determinan su destino: el talante de la obra —su carácter teórico-práctico— y la circunstancia histórica de su nacimiento.

3.1. El talante de la Filosofía del Derecho

La Filosofía del Derecho se presenta con una doble pretensión, cuya unión —por cierto no casual, sino bien arraigada en la propia concepción del tema y de la filosofía en general— ha sido fuente abundante de discusiones y malentendidos.

Por una parte, no hay duda que la Filosofía del Derecho pretende y representa una renovación sistemática de la antigua filosofía práctica en toda su amplitud, abarcando todo el campo del actuar humano, desde la moral hasta la política, las costumbres y las instituciones, la familia y la educación, el trabajo y la economía, la sociedad civil y el Estado, la acción del individuo y de los Estados: la

[80] Una interpretación de los jóvenes hegelianos desde la conciencia epocal y como crítica de la época es la que hace H. Popitz, *Der entfremdete Mensch*, Darmstadt, 1973. No vamos a recordar la larga historia de las interpretaciones, sino sólo algunas obras de estudio del conjunto. En primer lugar, en cuanto a textos, cfr. *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie*, hg.v. M. Riedel, vol. I, Frankfurt a.M., 1975; *Die Hegelsche Linke*, hg.v. K. Löwith, Stuttgart-Bad Cansstatt, 1962; *Die Hegelsche Rechte*, hg.v. H. Lübbe, Stuttgart-Bad Cansstatt, 1962. En cuanto a estudios cfr. J. E. Erdmann, *Die Deutsche Philosophie seit Hegels Tode*. Faksimile-Nachdruck der Berliner Ausgabe 1896 mit einer Einleitung v. H. Lübbe, Stuttgart-Bad Cansstatt, 1964; K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart, 1969 (vers. cast.: *De Hegel a Nietzsche*, Buenos Aires, 1968); J. Gebhardt, *Politik und Eschatologie*, München, 1963; H. Stuke, *Philosophie der Tat*, Stuttgart, 1963; D. McLellan, *Marx y los jóvenes hegelianos*, Barcelona, 1971; M. Rossi, *La génesis del materialismo histórico. I. La izquierda hegeliana*, Madrid, 1971; H. Lübbe, *Politische Philosophie in Deutschland*, München, 1974; H. Ottmann, *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel I. Hegel im Spiegel der Interpretationen*, Berlín, 1977.

filosofía de la Historia universal[40], *llevando a unidad dos proyectos en cierta manera antagónicos*[41]: *la Política y el Derecho Natural. En este sentido puede afirmarse que Hegel pretendía un verdadero compendio para la modernidad —para la sociedad de después de las revoluciones industrial y política—, de lo que históricamente había representado la* República *de Platón o la* Política *de Aristóteles, el* Leviathan *de Th. Hobbes o el* De l'Esprit des Lois *de Montesquieu. Además, se propone llevar a cabo esta reconstrucción de la filosofía práctica y de las instituciones por medio de la exposición de la génesis y del desarrollo del concepto, en este caso del concepto de libertad*[42].

Pero, al mismo tiempo, la Filosofía del Derecho se propone la función crítica de una ilustración y la comprensión de la situación política del momento histórico. No es casual que precisamente en el Prólogo recuerde que «la filosofía es su tiempo aprehendido en pensamientos», que «la tarea de la filosofía es concebir lo que es, pues lo que es, es razón» (FD, *prólogo, Vermal, 24). Especialmente, una filosofía política no puede ser ahistórica, no puede ser trabajo de gabinete proyectando en abstracto la acción y la convivencia humana, sino que debe ser la búsqueda de lo racional en la realidad. «Este tratado, pues, en tanto contiene la ciencia del Estado como algo en sí mismo racional. En su carácter de escrito filosófico, nada más alejado de él que la pretensión de construir un Estado tal como debe ser. La enseñanza que puede radicar en él no consiste en enseñar al Estado como debe ser, sino en enseñar como él, el universo ético, debe ser conocido»* (FD, *prólogo, Vermal, 24).*

Por este pretendido enraizamiento en la época y carácter concreto, la Filosofía del Derecho de Hegel resulta ser, a la vez, «compendio filosófico y periodismo político, tratado erudito y panfleto de actua-

[40] Dado este vasto campo que hace suyo la Filosofía del Derecho de Hegel, habría que matizar el nombre de «Filosofía política» con que corrientemente se alude a ella. Pues si bajo «Filosofía política» se entiente la «Politeia» aristotélica o platónica, entonces sería exacta y adecuada la denominación; pero si se entiende «Filosofía política» en sentido moderno como tratado o teoría del Estado, entonces designaría sólo un aspecto y resultaría más adecuado hablar en sentido moderno de «Filosofía social» para cubrir tanto lo político como lo social e incluso la integración individual y por tanto la moral.

[41] Sobre el contraste y la evolución de un planteamiento a otro cfr. M. Riedel, «Paradigmawechsel in der politischen Philosophie? Hobbes und Aristoteles», in: O. Höffe (Hg.), *Thomas Hobbes. Anthropologie und Staatsphilosophie*, Freiburg (Suiza), 1981, págs. 93-111.

[42] M. Riedel, «Einleitung», in: *Materialien*, o.c., vol. I, pág. 19.

lidad», y en la unificación de estos dos aspectos reside «el secreto de sus provocaciones en el campo del pensamiento y una clave para su historia efectual cambiante»[44]. Y con ello, curiosamente —como señala M. Riedel[45]—, Hegel no hace sino proseguir la tradición reformadora y la ilustrada de la publicista religiosa y política, a diferencia del cabeza rector de la misma ilustración alemana, Kant, quien distinguió siempre cuidadosamente sus trabajos de filosofía política de sus escritos políticos «menores» sobre cuestiones políticas del momento.

Señalando esta característica de la obra de Hegel, M. Riedel ha trasladado al mismo carácter o género literario de la Filosofía del Derecho lo que caracteriza la filosofía hegeliana: la unidad de concepto y realidad, teoría y praxis. Si por una parte la filosofía hegeliana en manera alguna quiere ser una filosofía formal, tal como sería el caso si se tratara de conceptos en sentido subjetivo —es decir, como creación del sujeto cognoscente que los usa como medios para conocer la realidad extramental, separada e independiente del concepto mismo—, por otra parte tampoco pretende ser descriptivo de la realidad fácticamente existente, sino que intenta exponer el concepto exponiendo críticamente —discerniendo lo racional— el movimiento de la realidad misma[46]. A ello se añade que esta realidad, cuya exposición pretende el concepto, no es una realidad esencial atemporal, cual idea platónica, sino fruto del desarrollo histórico. De este modo la filosofía hegeliana es pretendidamente «su época aprehendida en pensamientos», época entendida no como isla flotante en el océano, sino como recodo del río de la historia llevando en sí toda la corriente anterior[47].

Desde esta perspectiva debe plantearse el problema del reproche de prusianismo (o nacionalismo o tesis de la acomodación) que suele ir de la mano del otro reproche: el del restauracionismo, de ser el

---

[44] M. Riedel, *o.c.*, págs. 11-12.

[45] M. Riedel, *o.c.*, pág. 11.

[46] Cfr. Ch. Taylor, *Hegel*, Frankfurt a.M., 1978, págs. 297-299.

[47] Cfr. al respecto M. Riedel, *Theorie und Praxis*, Stuttgart, 1965; Id., *Zwischen Tradition und Revolution*, *o.c.*, págs. 176-177; M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin, 1970; Id., *Die Verwirklichung der Vernunft*, Tübingen, 1970; O. Pöggeler, «Die Verwirklichung der Philosophie. Hegel und Marx», in: Id., *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg/München, 1973, págs. 369-402; P. Cerezo Galán, «Teoría y praxis en Hegel», in: *En torno a Hegel*, Granada, 1974, págs. 89-144; R. Bodei, *Sistema ed epoca in Hegel*, Bologna, 1975; D. Henrich, «Einleitung des Herausgebers: Vernunft in Verwirklichung», in: *o.c.*, págs. 13 y ss.

filósofo de la restauración. Ambos reproches se unen en el de «empirismo»: de haber sancionado y justificado con su lógica, de haber «mistificado» (ésta es la otra cara del mismo reproche) la realidad empírica, presentándola como sujeto racional con dinamismo espontáneo. Este reproche surgió de los tonos polémicos de los jóvenes hegelianos: A. Ruge[88] *y K. Marx*[89]*, convirtiéndose posteriormente también en la acusación de los liberales, empezando por R. Haym hasta K. R. Popper*[90].

En la historia del hegelismo se ha dado respuesta a esta acusación fundamentalmente a base de dos estrategias argumentativas, no necesariamente disyuntivas, sino frecuentemenete en combinación: una, concediendo la acomodación del concepto hegeliano de Estado al Estado prusiano, resalta el carácter liberal y progresista de la Prusia de los años 20 a diferencia de la posterior de los 30 y 40, que es cuando se da el giro restauracionista y surge la crítica[91]*; otra afirma, por el contrario, la diferencia entre el Estado hegeliano y el prusiano y, sobre todo, la independencia y anterioridad de Hegel en la formación de su concepto respecto a su relación con Prusia, constatando que son más las diferencias que las semejanzas y que incluso aquellos elementos que suelen atribuirse a la acomodación prusianista tienen un origen anterior y totalmente independiente a*

---

[88] A. Ruge, «Die Hegelsche Rechtsphilosophie und die Politik unserer Zeit», in: *Materialien, o.c.*, I, 323-349. Sobre Ruge ver el juicio de Engels aducido en M. Riedel, «Einleitung», *o.c.*, nota 34, pág. 44. Cfr. H. Ottmann, *o.c.*, págs. 35-43.

[89] K. Marx, «Crítica a la filosofía del Estado de Hegel» y «Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Introducción», in: *Obras de Marx y Engels*, vol. 5. Vers. cast. de J. M. Ripalda, Barcelona, 1978, págs. 1-157, 209-224. Sobre esta crítica de Marx a Hegel, cfr. J. Hyppolite, *Etudes sur Marx et Hegel*, París, 1955, págs. 120-141; J. Barion, *Hegel und die marxistische Staatslehre*, Bonn, 1963, págs. 114 y ss.; U. Cerroni, «La crítica de Marx a la filosofía hegeliana del derecho público», in: *Marx. El derecho y el Estado*, ed. por R. Capella, Barcelona, 1969, págs. 17-48; K. Hartmann, *Die Marxsche Theorie*, Berlin, 1970, págs. 95-125; R. N. Berki, «Perspectives in the Marxian critique of Hegel's political philosophy», in: Z. A. Pelczynski (ed.), *Hegel's Political Philosophy*, *o.c.*, págs. 199-219; M. Henry, «De Hegel à Marx. Essai sur la Critique de la philosophie de l'Etat de Hegel à Marx», in: *Hommage à Jean Hypolite*, París, 1971, págs. 81-143; R. Guastini, *Marx. Della filosofia del diritto alla scienza della società*, Bologna, 1974; K.-H. Ilting, «Il concetto hegeliano dello Stato e la critica del giovane Marx», in: *Riv. di filos.* 68, núms. 7-9 (1977) 116-168; R. Brandt, «Dichotomie und Verkehrung. Zu Marx' Kritik des Hegelschen Staatsrechts», in: *Hegel-Studien* 14 (1979) 225-242.

[90] R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlín, 1857 (reimpresión Darmstadt 1962). ver. esp. págs. 365-369. Sobre R. Haym y toda la corriente subsiguiente amplia información en H. Ottmann, *o.c.* K. R. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos* (1.ª ed., Londres, 1945), Barcelona, 1981, págs. 221 y ss.

[91] Cfr. K. Rosenkranz, «Apologie Hegels gegen Dr. R. Haym» (1858), in: *Materialien, o.c.*, págs. 230 y ss.); E. Weil, *Hegel et l'Etat* (1950), París, 1980⁵.

la vinculación de Hegel con Prusia[92], *llegando incluso a hacer consisitir la razón y la racionalidad del Estado en la crítica negativa de la realidad dada*[93]. *Los estudios histórico-filológicos tienden hoy a acentuar el origen anterior e independiente del concepto de Estado hegeliano respecto del posible influjo prusiano, el cual, en todo caso, estaría más influido por el constitucionalismo de los Estados alemanes del sur: Württemberg y Baviera, con los que tendría más elementos en común*[94].

Siendo muy importante este estudio comparativo histórico-político, el problema filosófico no se resuelve pesando semejanzas y contrastes, sino penetrando en lo que de hecho es la médula de la filosofía hegeliana: la unión de concepto y realidad (sin olvidar su peculiar concepción de concepto y realidad), por más que sea difícil, pues de lo contrario, cerrándose a este planteamiento, uno se cierra a la misma comprensión de la filosofía hegeliana, y entonces los juicios y críticas se descalifican como opiniones desde fuera, como quien quisiera juzgar el cubismo en pintura desde cánones realistas[95].

---

[92] F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat* (1920), reimpresión Aalen 1982; T. M. Knox, «Hegel and Prussianism» (1940), in: W. Kaufmann (ed.), *Hegel's Political Philosophy*, New York, 1970.

[93] Cfr. H. Marcuse, *Razón y revolución*, Madrid, 1971, pág. 12.

[94] Entre los estudios recientes cabe destacar R. Grawert, «Verfassungsfrage und Gesetzgebung in Preussen. Ein Vergleich der vormärzlichen Staatspraxis mit Hegels rechtsphilosophischen Konzept», in: H.-C. Lucas/O. Pöggeler (Hg.), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungseschicte*, Stuttgart, 1986, págs. 257-309; O. Pöggeler, «Hegels Begegnung mit Preussen», in: *o.c.*, Págs. 311-351; G. Lübbe-Wolff, «Über das Fehlen von Grundrechten in Hegels Rechsphilosophie. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis der historischen Grundlagen des Hegelschen Staatsbegriffs», in: *o.c.*, págs. 421-446. Sobre la confrontación de Hegel con los representantes de la Restauración cfr. W. Jaeschke, «Staat aus christlichem Prinzip und christlicher Staat. Zur Ambivalenz der Berufung auf das Christentum in der Rechtsphilosophie Hegels und der Restauration», in: *Der Staat. Zeitschrift f. Staatslehre, Öffentliches Recht und Verfassungsgeschichte*, 18 (1979) 349-374; Id., «Die Vernünftigkeit des Gesetzes. Hegel und die Restauration im Streit um Zivilrecht und Verfassungsrecht», in: Lucas/Pöggeler (hg.), *o.c.*, págs. 221-256.

[95] Algo parecido indicó ya Marx en la célebre nota 2 a su *Disertación*. Cfr. *Escritos de Juventud*, vers. cast. de W. Roces, México, 1982, pág. 59. Un gran conocedor de Hegel e investigador tan caracterizado por la acribia filológica e histórica como O. Pöggeler, refiriéndose a la cuestión de la monarquía hereditaria, afirma que Hegel se enreda en «curiosidades que hoy deben dejarse a un lado, si uno no quiere desfigurar la propia actualidad de la Filosofía del derecho hegeliana», O. Pöggeler, «Einleitung» a Hegel, *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. Heidelberg 1817-18*, hg.v. C. Becker u.a., Hamburg, 1983, pág. XLVII.

3.2. Su circunstancia histórica

La situación política, en la que tiene lugar la redacción y publicación de la Filosofía del Derecho *en 1820, en términos generales, y reducida al cercano entorno de Hegel, es de fácil descripción.*

Se trata de momentos de efervescencia del movimiento estudiantil protagonizado por la Burschenschaft *(asociaciones de estudiantes), cuyos «disturbios» provocan la reacción que tomará cuerpo en las llamadas «Resoluciones de Karlsbad»* (Karlsbader Beschlüsse) *(1819). Esta reacción es apreciada como los primeros pasos de la Restauración*[96].

La película de los hechos políticos *podría reconstruirse sucintamente de esta manera. El 23 de marzo de 1819 el estudiante de teología Carl Ludwig Sand asesina en Mannheim al escritor Kotzebue, considerado como espía al servicio de la corte del Zar. El profesor de teología de Wette, en carta de consuelo a la madre del estudiante, asegura que el joven obró «según su mejor convicción»*[97], *lo cual, al llegar a ser de dominio público, fue entendido como una justificación del asesinato por motivos de «convicción» (subjetiva, basada en una manera de sentir). Este asesinato viene a significar una intervención política de las asociaciones estudiantiles, con la que llevan a sus extremas consecuencias una causa por ellos fuertemente proclamada y a la que el ambiente es muy sensible. Esta causa es la de la unidad de la nación alemana en un solo Estado. Estos ideales nacionalistas habían surgido con las luchas de liberación nacional contra Napoleón, y habían ido radicalizándose, siendo objeto de exaltación, que se articulaba en términos de sentimiento y tomando tintes de germanismo*[98]. *Si por una parte parecían progresistas en la reivindicación de la unidad alemana en un Estado moderno, por otra mostraban ciertos visos de exaltación nacionalista, que por el puro afán de afirmarse, podían aparecer como xenofobia. Indicios*

[96] Se puede hablar de primeros pasos por lo menos en relación con la Restauración que tomará cuerpo sobre todo en décadas posteriores y de manera especial bajo Federico Guillermo IV de Prusia, desde 1840, bajo cuyo reinado florecerá la producción crítica y polémica de los jóvenes hegelianos. Cfr. M. Rossi, *La génesis del materialismo histórico. I. La izquierda hegeliana*, Madrid, 1971, págs. 26-29.

[97] K.-H. Ilting, «Einleitung: Die 'Rechtsphilosophie' von 1820 und Hegels Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831. Edition von K.-H. Ilting, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1973, vol. I, pág. 48. Sobre el asesinato de Kotzbue cfr. J. d'Hont, *Hegel in seiner Zeit. Berlin, 1818-1831*, Berlin, 1984², págs. 90-92 y sobre de Wette, *o.c.*, págs. 92-94.

[98] M. Riedel, «Einleitung» a *Materialiten, o.c.*, vol. I, pág. 14.

de este tipo son, por ejemplo, la prohibición del francés —que aparecía como la lengua aristocrática y culta—, la separación de los judíos, quema de libros, asociaciones secretas, etc. Significativa de los planteamientos teóricos resulta ser la fundamentación en la «convicción», en el corazón, el sentimiento, la amistad, el espíritu común, con el consiguiente desprecio de la realidad y de la razón[99]. *«Para el clima político en Prusia las consecuencias de este hecho [del asesinato] debían provocar el cambio decisivo entre el congreso de Viena y la revolución de julio de 1830: el fin de la era de reformas y el comienzo de la Restauración»*[100].

En efecto, la reacción no se hizo esperar: se intentó «la neutralización de todas las fuerzas de oposición»[101] *sobre todo por medio de una doble acción: acción policial y censura. La primera se concreta en la llamada «persecución de los demagogos»* (Demagogen-Verfolgungen)[102], *la cual es presentada y justificada en un artículo en el diario oficial* Allgemeine Preussische Staats-Zeitung, *núm. 56 del 13 de julio de 1819 en el que se da a conocer la existencia de movimientos para derrocar la constitución estatal y federal. Este artículo tiene como objetivo justificar ideológicamente el procedimiento drástico de la policía, por una parte magnificando el «peligro de las intrigas revolucionarias», afirmando que las medidas tomadas están motivadas por «pruebas obtenidas altamente importantes y completas de su existencia y de la tendencia revolucionaria de alta traición de las mismas», aunque no pueda darse información pública sobre la magnitud «de las ramificaciones profundas y extendidas de estas intrigas demagógicas» y, por otra parte, quitando importancia al procedimiento policial supuestamente de carácter estrictamente legal.*

La segunda medida, la censura, se anuncia ya en un segundo artículo del mismo diario, núm. 58 del 20 de julio de 1819, que evidentemente se dirige contra la facultad de teología[103], *pero su or-*

---

[99] Sobre la *Burschenschaf*, cfr. J. d'Hondt, *o.c.*, págs. 83-89, K.-H. Ilting, *o.c.*, págs. 44-51.

[100] K.-H. Ilting, *o.c.*, pág. 44.

[101] M. Riedel, *o.c.*, pág. 16.

[102] Cfr. K.-H. Ilting, *o.c.*, págs. 51-55; y H.-C. Lucas/U. Rameil, «Furcht vor der Zensur? Zur Entstehungs- und Druckgeschichte von Hegels 'Grundlinien der Philosophie des Rechts'», in: *Hegel-Studien* 15 (1980) 70-73. Para lo que sigue ver esp. este artículo, págs. 70-71. Cfr. U. Rameil, «Karlsbad und die 'Demagogen'», in: O. Pöggeler (Hg.), *Hegel in Berlin*, Berlin, 1981, págs. 40-47.

[103] Cfr. Lucas/Rameil, art. cit., págs. 71-73.

denación cristalizará en las Resoluciones de Karlsbad[104] *tomadas en dicha ciudad por la conferencia de ministros en agosto del mismo año. El 20 de septiembre las aprueba el Parlamento federal de Frankfurt y el 18 de octubre quedan publicadas y, por tanto, vigentes en Prusia. Estas Resoluciones contienen cuatro partes: 1) medidas a tomar respecto de la universidad; 2) respecto de la prensa; 3) creación de una central de investigación de las maquinaciones revolucionarias en los diferentes países de la Federación, y 4) una orden de ejecución. Estas Resoluciones, al publicarlas y darles así vigencia en Prusia, reciben una corrección por la que se amplía la censura de prensa a toda publicación, también a las mayores de 20 cuadernillos y de carácter científico de las universidades y academia.*

La implicación de Hegel *en estos acontecimientos viene dada por su relación —y en sus inicios quizá cierta simpatía— con este movimiento estudiantil. Por lo menos consta entre los profesores invitados a las fiestas que organizaba dicho movimiento, que eran siempre al mismo tiempo manifestación con lectura de textos, aunque a la organizada el 2 de mayo de 1819 no asistió*[105]*. También consta que algunos líderes o miembros activos del movimiento eran discípulos suyos o incluso algún asistente*[106]*, lo cual —tanto si se interpreta como signo de simpatía*[107]*, como si se entiende simplemente como signo de liberalidad y convivencia con quienes tienen otras opciones políticas— en un momento de búsqueda y captura de tales tipos («persecución de los demagogos») puede provocar la sospecha sobre quienes los acoge y, por tanto, puede obligar a éste a defenderse y distanciarse de tales posturas.*

Esa implicación ha sido muy acentuada por K.-H. Ilting[108]*, con el fin de probar que la inseguridad y el miedo hacen cambiar a Hegel de posición política y adaptarse a los nuevos vientos de la Restauración. La inseguridad ha sido rebatida por Lucas/Rameil*[109]

---

[104] Sobre estas Resoluciones de Karlsbad cfr. Ilting, *o.c.*, págs. 58-60; Lucas/Rameil, art. cit., págs. 74, 80 y s., 82 y s.

[105] Cfr. Ilting., *o.c.*, págs. 44 y s.

[106] Ilting, *o.c.*, págs. 45-48 y 51-55; D'Hondt., *o.c.*, págs. 94-96.

[107] Según M. Riedel (*o.c.*, pág. 14) Hegel estaría relacionado con el movimiento a través de un grupo de amigos de Jena. Cfr. D'Hondt, *o.c.*, págs. 94-96. En cambio, no parece ni pensable que Hegel compartiera la ideología de la convicción (cfr. Ilting, *o.c.*, págs. 48-51 y 71), contra la que arremete de manera exagerada en el prólogo de la *Filosofía del Derecho*. A este respecto es significativa la crítica de Fries. Cfr. Ilting, *o.c.*, págs. 70-77, 55-57; D'Hondt, *o.c.*, págs. 69-73.

[108] *O.c.*, págs. 67-69.

[109] Art. cit., págs. 89-90.

en base al hecho que, durante la misma redacción de la Filosofía del Derecho, *el 14 de junio de 1820 Hegel es nombrado por el ministerio de Cultura miembro de la real comisión científica de investigación, lo cual es siempre signo de reconocimiento y confianza; si bien Hegel recibió este nombramiento el 17 de junio y el 25 firma el prólogo, es decir, la última página del manuscrito.*

Antes de ver la posible repercusión de tales acontecimientos sobre la Filosofía del Derecho, *recordemos algunos* hitos cronológicos de la redacción *de la misma.*

Hegel da su primer curso sobre Filosofía del Derecho en su segundo año de docencia en Heidelberg, en el semestre de invierno 1817-18 [110]*. En su primer semestre de docencia en Berlín, semestre de invierno 1818-19, dicta por segunda vez un curso sobre esta materia, a la que dedicará un curso en los sucesivos semestres de invierno de manera ininterrumpida hasta 1824-25, siendo éste prácticamente el último curso, pues no retomará la Filosofía del Derecho como materia de un curso hasta el semestre de invierno 1831-32, pero al que podrá dedicar solamente algunas clases, porque muere el 14 de noviembre de 1831* [111].

---

[110] Para M. Riedel *(o.c.*, pág. 14) es importante tener en cuenta este curso, ya que al final del cual Hegel habria empezado el trabajo para la *Filosofía del Derecho*, teniendo así una prueba de que esta obra nace en Heidelberg y no en Berlín, como ha afirmado la leyenda de Hegel como «Filósofo del Estado Prusiano», basándose en una afirmación en este sentido de K. Rosenkranz, *Hegels Leben*, Berlin, 1844, pág. 330 (reproducción fotomecánica: Darmstadt, 1977). Por otra parte, como ha puesto de relieve el mismo M. Riedel *(o.c.*, pág. 12), la historia de la redacción de la *Filosofía del Derecho* abarca toda la producción anterior: la cuestión política y en especial la del Estado es un tema permanente de estudio e interés a lo largo de toda la vida de Hegel.

[111] La historia de la publicación de las lecciones de Hegel sobre Filosofía del Derecho, prescindiendo de los «Agregados» añadidos por E. Gans a cada uno de los párrafos de la *Filosofía del Derecho* en la edición (la segunda) que preparó dentro de las *Werke* editadas por la «Asociación de amigos del finado», Berlín, 1833, comienza con la edición de K-H. Ilting: Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, 4 vols., Stuttgart-Bad Cannstatt, 1973 y ss., que comprende los apuntes de Homeyer (curso de Berlín, 1818-19), Hotho (Berlín, 1822-23) y los de Griesheim (Berlín, 1824-25). Posteriormente se encontraron apuntes del curso de Heildelberg, 1817-18, de P. Wannemann, que fueron editados por los colaboradores del Hegel-Archiv de Bochum, por C. Becker y otros, *Vorlsungen über Naturrecht und Staatswissenschaft*, Hamburg, 1983, y juntamente con los de Homeyer por Ilting, *Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannemann (Heidelberg, 1817-18) und Homeyer (Berlin, 1818-19)*, Stuttgart, 1983, y del curso de Berlín, 1819-20, editados por D. Henrich, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819-20 in einer Nachschrift*, Frankfurt, 1983. Pareciendo no haber ya más esperanzas de encontrar nuevo material, después de estos recientes hallazgos, y quedando solamente el curso de Berlín, 1821-22, sin contar con apuntes, de pronto parece haber emergido unos nuevos apuntes precisamente en el curso, cuya publicación

La obra es publicada en 1820, de acuerdo con la fecha que figura al final del prólogo: 25 de junio de 1820, cuya autenticidad nadie ha puesto en duda, y porque consta que el 10 de octubre de 1820 envió un ejemplar al ministro de cultura Altenstein [112]. *Durante el período del 25 de junio al 10 de octubre se llevaron a cabo los trámites de censura para la última parte del manuscrito de la obra y la impresión, y la publicación estuvo lista a principios de octubre de 1820, a pesar de la fecha de la primera página, en la que consta 1821. No habiendo razones especiales, se piensa que se trataría de motivos editoriales, cosa además usual, cuando la obra se publicaba en el último trimestre del año* [113].

Tres documentos de Hegel mismo documentan la historia de la redacción y el proyecto de publicar la Filosofía del Derecho. *El primero es una carta de Niethamer del 26 de marzo de 1819* [114], *en la que afirma que aún debe escribir un libro sobre Derecho Natural en párrafos para ser presentado en la Feria de Leipzig. Tanto por el tema como por la forma (Derecho Natural en párrafos) es claro que se refiere al que será la* Filosofía del Derecho. *Por explicitar que se trata de «mi» Derecho Natural, hace pensar que Hegel se proponía una elaboración del material que utilizaba en los cursos para ofrecerlo como manual a los alumnos. De todos modos, resulta difícil colegir cuán avanzado tiene el proyecto, pues, por una parte, afirma que aún ha de escribirlo y, por otra, la Feria, que comúnmente se cree que es la señalada por Hegel* [115], *se celebró cinco semanas después, tiempo a todas luces insuficiente para todo el largo —y especialmente dificultoso para Hegel— proceso de redacción y, además, el de la impresión. Si en vez de tratarse de la Feria de Pascua, se tratara de la de San Miguel, lo único cierto es que de hecho no apareció. El segundo testimonio es la carta del 30 de octubre de 1819 a Creuzer* [116], *afirmando que cuando quería empezar a hacer imprimir la* Filosofía del Derecho *llegaron las «Resoluciones de Karlsbad» aprobadas por el Parlamento Federal de Frankfurt y*

---

está siendo preparada por H. Hoppe; cfr. P. Becchi, «Hegelsche Vorlesungennachschriften und noch kein Ende?», in: *Materiali per una storia della cultura giuridica* 16 (1986) 251-261.

[112] *Briefe von und an Hegel*, Hg.v. J. Hoffmeister, Hamburg, 1952, vol. II, pág. 237.

[113] Cfr. Lucas/Rameil, art. cit., pág. 91 y nota 93a.

[114] *Briefe*, II, 213; cfr. Ilting, o.c., págs. 43 y s.; Lucas/Rameil, art. cit., págs. 66-70.

[115] Cfr. M. Riedel, o.c., pág. 15.

[116] *Briefe*, II, 220; cfr. Ilting, o.c., págs. 60-63; Lucas/Rameil, art. cit., págs. 74 y s.

que, ahora que sabe a qué atenerse por lo que respecta a la censura, le dará a la imprenta próximamente. A partir de este documento puede colegirse su voluntad de publicar decidida y consciente de la situación [117]. *Puede que en seguida empezara la redacción, aunque, al parecer, la mayor parte de la redacción se llevaría a cabo durante el primer semestre del 1820* [118]. *Entretanto se sitúa el testimonio de N. von Thaden* [119], *un discípulo holandés, quien en carta del 22 de enero de 1820 se ofrece a Hegel para buscar editor fuera de Prusia a fin de evitar las dificultades de la censura; oportunidad que Hegel no aprovecha y que, de hecho, no le libraba de la censura en el caso que se hubieran importado ejemplares* [120]. *Finalmente, el tercer testimonio de Hegel es un billete* [121], *que no está dirigido a nadie pero, por el contenido, claramente dirigido o bien al editor o bien al impresor. Este billete, con fecha del 9 de junio de 1820, acompaña la mitad o más del manuscrito, pidiendo que no empiecen a imprimir hasta que la otra parte que falta no haya pasado la censura. Entre el 9 y el 25 de junio de 1820 se acabaría, pues, la redacción y pasaría la censura sin dificultades* [122].

La historia de la redacción varía según se entiendan algunas afirmaciones de Hegel en relación con su intención de publicar la obra. Para unos, la manifestación de esta voluntad —sobre todo, la documentada en la carta a Creuzer del 30 de octubre de 1819— es ya un indicio suficiente para suponer que Hegel tiene ya el manuscrito práctiamente completo y listo. Así lo piensa K.-H. Ilting [123], *según el cual el retraso en un año en la publicación es, por tanto, sólo explicable por temor a la censura y para aprovecharlo para algunas correcciones y retoques. M. Riedel* [124] *piensa que Hegel se traería para*

[117] Esta es para Ilting (*o.c.*, págs. 60-64) la prueba del cambio de orientación.

[118] Lucas/Rameil, art. cit., págs. 87 y s.

[119] *Briefe*, II, 233 y s.; Ilting, *o.c.*; Lucas/Rameil, art. cit., págs. 86 y s.

[120] Lucas/Rameil, art. cit., pág. 87.

[121] H. Schneider, «Neue Briefe aus Hegels Berliner Zeit», in: *Hegel-Studien* 7 (1972) 100; cfr. Lucas/Rameil, art. cit., págs, 88 y s.

[122] Lucas/Rameil, art. cit., págs. 90 y s.

[123] Ilting, *o.c.*, pág. 64; «Zur Genese der Hegelschen 'Rechtsphilosophie'», in: *Philos. Rundschau* 30 (1983) 172 y s., y 182 y s.

[124] M. Riedel, *o.c.*, págs. 14-15. F. Nicolin, «Hegel über Konstitutionelle Monarchie. Ein Splitter aus der ersten Rechtsphilosophie-Vorlesung», in: *Hegel-Studien* 10 (1975) 79-86, también piensa que Hegel ya en Heildelberg disponía de un cuaderno de notas para dar las clases «nach Diktaten», redactado y numerado según párrafos (pág. 84), cuaderno que difiere del de Berlín (pág. 85). A partir de ahí impugna la afirmación de Ilting, según la cual Homeyer (es decir, sus apuntes del primer curso que Hegel

Berlín ya una especie de borrador, a base de las notas para su curso de Heidelberg (1817-18), que posteriormente fue elaborando y que, por tanto, al publicarse las Resoluciones de Karlsbad y su vigencia ampliada en Prusia, Hegel tenía ya el manuscrito prácticamente completo y listo, que —a causa de la nueva situación— retiró y revisó. H.-C. Lucas y U. Rameil[125] *afirman que la suposición de este manuscrito no tiene ninguna base documental y es contraria a la manera de hacer de Hegel, documentada por la historia de la redacción de las otras obras, que pone de manifiesto cuán difícil le resultaba redactar, puesto que fueron publicadas por la presión de los editores, que iban imprimiendo mientras Hegel estaba aún redactando*[126].

La repercusión *de tales acontecimientos sobre la* Filosofía del Derecho *es cuestión aún no clara y discutida.*

K.-H. Ilting, para su estudio, parte de la constatación de algunas diferencias entre posiciones de Hegel antes de 1820, fundamentalmente en el Ständeschrift *de Heidelberg (1817) y las leccines de Heidelberg (1817-18) y las de Berlín (1819-20) y el texto de la* Filosofía del Derecho *publicado en 1820*[127]. *Para su explicación Ilting se adentra en cómo vivió personalmente Hegel los acontecimientos políticos de los años 1819-1820, dando así una explicación de orden fundamentalmente psicológico. Los motivos del cambio de posición política se encontrarían en su vinculación con la* Burschenschaft, *la sospecha y detención de sus discípulos más allegados, las Resoluciones de Karlsbad limitando la libertad y su mayor restricción en Prusia, la acción policial en la persecución de los demagogos, su carácter angustioso, la incertidumbre acerca de la consideración de que gozaba y, por tanto, acerca de la seguridad de su puesto como profesor hasta junio de 1820. Por esta presión explica Ilting que Hegel no manifestara su verdadera posición política en la versión publicada de su* Filosofía del Derecho, *de tal manera que ésta*

---

diera en Berlín el semestre de invierno de 1818-19) es la «Urfassung» de la Filosofía del Derecho, puesto que se ha de suponer que existe un texto con una estructura y redacción propia ya un año antes de Heildelgberg. Y también a diferencia de Ilting, para Nicolin admitir este cuaderno exige más cautela en suponer que Hegel tuviera un manuscrito a punto de publicar en octubre de 1819 (pág. 85).

[125] Lucas/Rameil, art. cit., págs. 68, 69, 75 y 92-93.

[126] Ibid., págs. 75-79.

[127] Ilting, *o.c.*, págs. 25-43, «Zur Genese...», págs. 174 y ss., y 194 y ss. Una discusión crítica de la posición de K.-H. Ilting puede verse en R.-P. Horstmann, «Ist Hegels Rechtsphilosophie das Produkt der politischen Anpassung eines Liberalen?», in: *Hegel-Studien* 9 (1974) 241-252.

representa «un cambio de posición política»[128]*, que afecta única y exclusivamente a la* Filosofía del Derecho *publicada en 1820 y no a las lecciones anteriores ni a las posteriores*[129]*. Todo ello sería signo inequívoco de miedo a la censura y de su libertad en la enseñanza oral. Este «cambio de posición política» no alcanza a ser una verdadera revisión de su filosofía, que sustancialmente permanece idéntica, sino que afecta solamente a retoques en algunas cuestiones más sensibles*[130]*. De estos retoques Ilting no ofrece un estudio completo, sino ejemplos que, en definitiva, se reducen a dos: 1) la afirmación del principio monárquico, como punto culminante del poder estatal y personificación del mismo y, por supuesto, de la soberanía, mientras que en las lecciones se rebaja su función a pura representación, a decir sí y firmar lo que decide el poder ejecutivo y legislativo*[131]*, y 2) la racionalidad de la realidad en el sentido de una justificación filosófica del presente y descualificación de toda «veleidad» transformadora o revolucionaria, mientras que en las lecciones se acentuaría la racionalidad a realizar, a diferencia de la racionalidad de la realidad*[132]*.*

Según M. Riedel, los acontecimientos ocasionados por la Burschenschaft *y la consiguiente reacción, sobre todo con las Resoluciones de Karlsbad, no sólo impiden mantener el plazo de impresión de la* Filosofía del Derecho, *sino que ponen en cuestión su publicación misma. La rígida aplicación de dichas Resoluciones por parte de Prusia crea unas condiciones en las que la* Filosofía del Derecho *no podía publicarse, retrasándola así en un año por motivos políticos*[133]*. Basándose en la carta a Creuzer del 30 de octubre de 1819 y suponiendo que Hegel tiene ya a punto el manuscrito, M. Riedel afirma que Hegel lo retuvo y lo redactó de nuevo*[134]*. De todos modos, le parece exagerada la tesis de Ilting*[135]*, contra la que afirma que solamente olvidando las circunstancias en las que tiene lugar la impresión del libro, podría afirmarse sin más matices que Hegel cambió su posición política, dando así a entender que los retoques no afectarían los perfiles de su posición política.*

[128] Ilting, *o.c.*, págs. 34 y 43; «Zur Genese...», págs. 173-174, 192-194.
[129] Ilting, *o.c.*, págs. 35-43, 60-64; «Zur Genese...», págs. 173 y s.
[130] Ilting, *o.c.*, págs. 100-105.
[131] Ilting, *o.c.*, págs. 25-32 y 105-108; «Zur Genese...», págs. 185-192.
[132] Ilting, *o.c.*, págs. 36-43, 77-82; «Zur Genese...», págs. 174-185.
[133] M. Riedel, *o.c.*, pág. 16.
[134] M. Riedel, *o.c.*, pág. 16.
[135] M. Riedel, *o.c.*, pág. 17 y nota 13, pág. 41.

H.-C. Lucas y U. Rameil, después de un minucioso estudio documental, atacan la raíz de las suposiciones de un cambio o retoques negando la existencia de un manuscrito a punto de publicar en septiembre-octubre de 1819, puesto que solamente se podría hablar de un «retraso condicionado políticamente» [136], *si se presupone un tal manuscrito completo y listo, cosa que no tiene base documental ni responde a la manera de hacer de Hegel documentada en la historia de la redacción de sus obras; de las que la* Filosofía del Derecho *no es ninguna excepción, aunque sí cuenta con la circunstancia especial de la censura, de la que, por otra parte, no consta que creara dificultad alguna. A base de los documentos de que hoy se dispone no tiene apoyo alguno la tesis de la acomodación a la situación política restauracionista. Finalmente concluyen que la investigación acerca de si Hegel se acomodó a la tendencia restauracionista se ha de decidir analizando el contenido y la lógica-sistemática de la* Filosofía del Derecho; *pretender decidir la controversia con el recurso a los documentos conservados de carácter histórico-biográfico, en la actual situación documental, es un intento inválido* [137].

D. Henrich parte de que la explicación de K.-H. Ilting se basa en una descripción psicológica de una situación personal, aceptando además que «la descripción de Ilting era plausible dada la situación de fuentes de que disponía» [138]. *Pero con su hallazgo del manuscrito de apuntes del curso 1819-20, el inmediato anterior a la publicación de la obra e impartido estando ya vigentes las Resoluciones de Karlsbad, «la situación de las fuentes ha cambiado sorprendente y decisivamente»* [139], *pues estas lecciones no se distinguen por favorecer la restauración más que las anteriores o las posteriores, sino que incluso en ellas se acentúa la lectura liberal más que en otros cursos. En todo caso «de una adaptación ... no hay huella alguna»* [140], *lo cual muestra que Hegel no era suficientemente angustioso como para desfigurar sus perspectivas históricas. Por el tono de estas lecciones D. Henrich no ve motivos para aceptar ninguna otra consi-*

---

[136] M. Riedel, o.c., pág. 17.
[137] Lucas/Rameil, art. cit., págs. 92-93.
[138] D. Henrich, «Einleitung des Herausgbers: Vernunft in Verwirklichung», in: Hegel, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819-20 in einer Nachschrift*, Frankfurt a.M., 1983, pág. 27.
[139] Henrich, o.c., pág. 28.
[140] Henrich, ibid.

deración más que la obligada a la censura. En cambio, fácilmente puede uno imaginarse que el prólogo fue ideado —con su tono polémico contra quimeras que pretenden rebasar arbitrariamente la realidad y contra la filosofía de la subjetividad de Fries, que servía de inspiración a la Burschenschaft *—temas que, por otra parte, encajan perfectamente (sobre todo si se les lima la punta crítica o polémica y, por tanto, unilateral)— a fin de conquistar del censor la luz verde para la obra. Tampoco la tercera parte, en especial la teoría del poder del príncipe, podía presentar dificultades; de lo contrario, una corrección en las últimas partes de la obra podría afectar a todo lo anterior, por lo que presumiblemente Hegel limaría asperezas* [141].

A partir de las conclusiones de H.-C. Lucas y U. Rameil resulta ya más difícil afirmar que «el destino de la Filosofía del Derecho *comienza con la suerte de su impresión»* [142]. *Su estrategia argumentativa es negativa (en el sentido de la no existencia de base documental suficiente) y referida a la totalidad del manuscrito; en cambio —a mi modo de ver— no tienen argumentos para no admitir que hubiera ya alguna parte del manuscrito por lo menos casi a punto de llevar a la imprenta en octubre de 1819 e incluso trabajos preparatorios para el conjunto* [143]. *De hecho, es notable su acribia y su reserva insistiendo que su juicio descansa sobre la actual situación documental. Como cuestión histórico-biográfica, está siempre al azar de posibles nuevos descubrimientos archivísticos. De la misma manera que no se puede negar que hubiera alguna parte del manuscrito y trabajos preparatorios, tampoco puede excluirse matización alguna en la redacción definitiva respecto del material anterior, que en principio debe coincidir con sus notas de lecciones. De todos modos, hoy ya nadie admite ni la explicación ni la conclusión del cambio de posición política, tal como las presenta Ilting, pero queda sin aclarar totalmente si y en qué medida hubo alguna nueva acentuación. En cualquier caso, los acontecimientos políticos ocurridos en los años de proyecto y gestación de la obra agudizan la cuestión de la acomodación (prusianismo y restauracionismo), al mismo tiempo que contextualizan la pregunta, que tiene ahí una piedra de toque y una referencia histórica clara, aunque ciertamente sólo el estudio lógico-sistemático puede decidir definitivamente la cuestión.*

[141] Henrich, *o.c.*, pág. 29.
[142] M. Riedel, *o.c.*, pág. 15.
[143] Lucas/Rameil, art. cit., págs. 73 y 75.

4. Objetivo y criterios de esta selección de estudios

Se ha repetido como una consigna, y seguramente ha ejercido como tal, la sugerencia de Hans-Georg Gadamer acerca de que había llegado el momento de «deletrear» a Hegel[144]. *Posiblemente sin conexión explícita con la consigna gadameriana, aunque coincidente con su intención, Norberto Bobbio afirma que quien quiera hoy escribir páginas nuevas sobre Hegel —que podemos aplicar a todo el que quiera simplemente comprender a Hegel— «debe renunciar al espejismo de las interpretaciones globales», por otra parte tan abundantes y contradictorias entre sí, haciendo de Hegel al punto el filósofo de la Restauración o de la Revolución, del Estado o de la sociedad civil, del más puro maquiavelismo o de la moral en política, filósofo del Estado burgués o de un Estado autoritario, liberal o marxista, demócrata o totalitario*[145].

Esta renuncia a las visiones globales y la consiguiente —de momento y con las debidas reservas, llamémosle así— vuelta a Hegel mismo, al texto y los temas que trató, es una de las primeras intenciones que ha motivado y guiado esta selección de estudios. No se trata, ciertamente, de poner a Hegel por encima de toda crítica y sospecha, ni tampoco de pretender presentar a «Hegel mismo», «finalmente el verdadero rostro de Hegel» [146], *pero sí se trata de que la crítica en ningún caso venga a sustituir al estudio, puesto que en todo caso la crítica deberá presuponerlo y basarse en él, a fin de dar en el blanco, para ser verdaderamente crítica, y tal estudio y conocimiento solamente podrá obtenerse a base de los textos mismos.*

Hegel ha sido con frecuencia en nuestro país[147] *uno de estos fi-*

---

[144] La consigna de «deletrear a Hegel» surgió para designar la tarea actual de la investigación hegeliana en los diálodos de los «Heidelberger Hegel-Tage 1962». Gfr. Fr. Nicolin, «Philologische Aufgaben der Hegel-Forschung», in: *Heidelberger Hegel-Tage 1962*. Hg.v. H.-G. Gadamer, Bonn, 1984[2] (Hegel-Studien Beiheft, 1), pág. 337. Ver también H.-G. Gadamer, «Nachbericht», in: *o.c.*, págs. 340-345.

[145] N. Bobbio, *Studi hegeliani*, Torino, 1981, pág. XIII, cfr. págs. XIII-XIX.

[146] Cfr. L. Siep, «Endlich das wahre Gesicht Hegels? Zum Streit um die Ur-Rechtsphilosophie», in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 25 nov. 1983, pág. 25.

[147] Así por lo menos podría afirmarse respecto de ámbitos no especializados, pues en éstos ciertamente ha crecido el interés, primero quizás, sobre todo, como prerrequisito de Marx, después ya por Hegel mismo. Sobre la presencia de Hegel en Espana puede verse, en primer lugar, el ya clásico F. Elias de Tejada, *El hegelismo jurídico español*, Madrid, 1944; un buen esclarecimiento de la vieja cuestión «¿por qué Krause y no Hegel?» puede verse E. Diaz, *La filosofía social del krausismo español*, Madrid, 1973, págs. 11-48; para una visión rápida cfr. G. Fraile, *Historia de la filosofía española*

lósofos más citados que estudiados, más juzgado y etiquetado (frecuentemente desde puntos de vista externos: liberal o marxista, por ejemplo) que analizado y estudiado. De ahí que el primer objetivo que se persiga sea crear vías de comprensión y acceso a Hegel, y ello —y ahí reside el modo de cumplir tal objetivo— poniendo a disposición del lector castellanoparlante los estudios más representativos de la investigación actual, evitando así el resumen propio, aunque pudiera ser más fácil y gratificante e incluso con las ventajas de poder evitar alguna repetición y de complementar las lagunas que necesariamente —sea temáticamente o por razón de enfoque— deja una selección. Pero si en un tal resumen la información puede ser mayor, por otra parte se resuelve en ser un nacherzählen *de lo que se trabaja allende los Pirineos, cuando no degenera en ser una de tantas visiones globales o incluso ideológicas. Poner al alcance del lector castellano los principales estudios sobre la* Filosofía del Derecho *de Hegel es también «hacer hablar castellano a Hegel»* [144].

Con esta selección de estudios se intenta, pues, dar una muestra del estado actual de la investigación sobre la Filosofía del Derecho *de Hegel en las voces de algunos representantes, seleccionados de*

II. Desde la Ilustración, Ed. revisada y ultimada por T. Urdanoz, Madrid, 1972, págs. 76-83, y para una panorámica de mucha profundidad M. Álvarez-Gómez, «Zur gegenwärtigen Hegel-Rezeption in Spanien», in: *Hegel-Studien* 14 (1979) 279-295; el estudio global más completo es seguramente J. I. Lacasta Zabalza, *Hegel en España. Un estudio sobre la mentalidad social del hegelismo hispánico*, Madrid, 1983; sobre el hegelismo andaluz o sevillano cfr., entre otros estudios, J. R. García Cue, *El hegelismo en la universidad de Sevilla*, Sevilla, 1983; otros estudios de interés son M. Pizán, *Los hegelianos en España y otras notas críticas*, Madrid, 1983; J. F. García Casanova, «Significación política del hegelismo español del XIX», in: *Actas del I seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, 1978, págs. 235-242, y del mismo *La filosofía hegeliana en España del siglo XIX*, Madrid, 1978. Entre las publicaciones que muestran y son exponentes del interés por Hegel —limitándonos al campo de la Filosofía del Derecho—, cabe señalar las obras de N. López Calera, *El derecho abstracto o natural de Hegel*, Granada, 1967; *Hegel y los derechos humanos*, Granada, 1971; *El riesgo de Hegel sobre la libertad*, Granada, 1973; el número extraordinario monográfico —dedicado a Hegel con motivo del 2.º centenario de su nacimiento— de la revista *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, núms. 9-10 (1970); y ya en un campo más amplio que incluye la Filosofía del Derecho aunque no exclusivamente dedicado a ella cabría señalar R. Valls Plana, *Del yo al nosotros. Lectura de la 'Fenomenología del Espíritu' de Hegel*, Barcelona, 1971; *En torno a Hegel*, ed. por el Depart. de Filosofía de la Univ. de Granada, Granada, 1974. Y dentro de la labor de traducción de obras políticas de Hegel hay que señalar a Dalmacio Negro Pavón, traductor y editor de *La constitución de Alemania*, Madrid, 1972, *Sobre las maneras de tratar científicamente el Derecho Natural*, Madrid, 1979; *El sistema de la Eticidad*, Madrid, 1983; y a José María Ripalda, editor de *Escritos de juventud*, Madrid, 1978 y *Filosofía real*, Madrid, 1984.

[144] F. Duque, «Propuesta de lectura de la 'Proposición Especulativa' de Hegel», in: *Epoca de Filos.* I (1985) núm. 1, pág. 75.

tal forma que conjuntamente sirvan como comentario o exposición de la amplia y compleja temática de la Filosofía del Derecho *de Hegel.*

Puesto este objetivo, no resultaba fácil la selección, dada la variedad y cualidad tanto en temas como en autores. Entonces nos hicimos unos criterios, que solamente después, y aún no sin vaguedad, se formularon. En primer lugar, se optó por un tipo de trabajo más bien explicativo, dado el objetivo de acercar el lector a la Filosofía del Derecho *de Hegel, es decir, interpretativo del tema, lenguaje, contextualizando la opción de Hegel en el campo filosófico de su tiempo, excluyendo, con este criterio, tanto las paráfrasis o exposiciones resúmenes a modo de manual, como también las interpretaciones desde puntos de vista exteriores a Hegel*[149]*, evitando también, por otro lado, el estudio textual excesivamente técnico para un no especialista en Hegel*[150].

Junto a este criterio —que afecta a lo que podrámos llamar el talante de los estudios— está otro, que afecta al tema: se ha optado por estudios acerca de los grandes temas de la Filosofía del Derecho. Con este tipo de estudios la recopilación podía configurarse como una especie de exposición sistemática de la Filosofía del Derecho hegeliana, siguiendo el orden mismo de aparición en dicha obra, tratando los puntos más importantes, dejando muchos otros sin tratar, pero ofreciendo en todo caso unos materiales de trabajo y orientación, aunque no sean ni comentarios completos ni estudios conceptuales completos. Con esta opción se renuncia a toda la larga y rica historia de crítica y recepción o, en todo caso, de confrontación y polémica con la Filosofía del Derecho *de Hegel y a los estudios históricos de esta historia. Consecuentemente, no se recoge ningún testimonio ni estudio alguno sobre la situación político-social ni sobre la polémica viva de los años de ascenso y decadencia del hegelismo (1830-1860)*[151]*, ni se tratan los tópicos —sea desde el punto*

---

[149] Un magnífico ejemplo es el trabajo de R. Cristi, «La estructura de la sociedad civil en la Filosofía del Derecho de Hegel», in: *Escritos de Teoría* núms. 3-4 (Santiago de Chile, 1978-79) 217-242, que presenta una sugerente lectura de la sociedad civil desde un punto de vista crítico del liberalismo a la Macpherson.

[150] Tal sería el caso del estudio documentado y paciente de las estructuras y significado de la Introducción de la Filosofía del Derecho de Hegel de A. Peperzak, «Zur Hegelschen Ethik», in: *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, hg.v. D. Henrich u. R.-P. Horstmann, Stuttgart, 1982, págs. 103-132.

[151] A ello ha dedicado M. Riedel el primer volumen de sus *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt a.M., 1975, donde puede encontrarse una buena selección

de vista histórico o sistemático— de la crítica, que, de acuerdo con M. Riedel[152]*, pueden resumirse en dos: 1) identificación de realidad y razón, y 2) identificación del concepto de Estado y el Estado prusiano, de los cuales el primero pertenece al núcleo de la filosofía hegeliana y sus raíces se extienden desde la Lógica hasta la Filosofía de la Historia, ocupando obviamente la Filosofía del Derecho, mientras que el segundo no tiene base ni histórica ni sistemática, perteneciendo por tanto a la leyenda, por mucho que se repita aún a veces en la actualidad. Todo ello significa que los temas se escogen a partir del texto hegeliano y no desde la discusión.*

A pesar de que todos los estudios sean temáticos, presentan variedad de modos y maneras, desde el comentario a una parte concreta de la Filosofía del Derecho, *como es el caso del estudio «Persona y propiedad» de J. Ritter, del de L. Siep y del de G. Marini, o un estudio del tema desde el contexto histórico-filosófico, como es «Eticidad y moralidad» de J. Ritter, el de M. Riedel y el de C. Cesa, o un estudio del tema siguiendo la evolución del pensamiento hegeliano, como el de Z. A. Pelczynski, o un estudio de carácter sistemático y argumentativo como el de B. Bourgeois, o la visión amplia del sistema en el de A. Peperzak, o la ubicación de Hegel en el contexto de la historia de ideas políticas de la modernidad como el de N. Bobbio, o el lugar y función sistemática, como el de E. Angehrn.*

Por último, todos los estudios recogidos han sido escritos en los últimos veinticinco años, siendo el más antiguo el de J. Ritter sobre «Persona y Propiedad», que es del 1961. Todos ellos, por tanto, han surgido dentro del renacimiento de los estudios hegelianos, que se dio después de la segunda guerra mundial, y cuyo representante más destacado es el mismo J. Ritter. Se trata, pues, de estudios caracterizados por la valoración de Hegel —puesto en su contexto y en sus límites— que aún pueden ser tenidos como representantes del estado de la investigación sobre la Filosofía del Derecho *de Hegel, tanto porque, en general, tienen en cuenta las críticas de la izquierda y las aportaciones de la derecha, como también porque provienen de amplios sectores, desde Alemania, Gran Bretaña, Italia, Francia, los Países Bajos y, de alguna manera, pueden ser considerados como*

de los comentarios, desde las primeras recensiones del mismo 1821, hasta las reacciones de K. Rosenkranz (1858) y F. Lassalle (1861).

[152] Cfr. M. Riedel, «Einleitung» a *Materialien, o.c.*, vol. I, págs. 9 y 11.

representantes de la discusión actual y del enfoque más amplio de trabajo.

5. Situación histórica de estos estudios

Para caracterizar de alguna manera el objetivo de esta selección, hemos dicho que se trataba de una vuelta a Hegel mismo y a su texto de la Filosofía del Derecho. *Esta afirmación, sacada del contexto, resultaría insensata. En modo alguno se pretende alcanzar «Hegel mismo», si es que ello sea posible. Con lo que ciertamente nos encontramos es con los textos de Hegel y toda una historia de interpretaciones, ciertamente muy variadas, divergentes e incluso contradictorias, que quizá no hagan más que reflejar la complejidad de dicha filosofía; en este sentido podría considerarse aún vigente —por lo menos desde la mirada global y distante que da la generalización que abstrae de detalles— la afirmación que ya en 1840 hiciera Karl Rosenkranz, uno de los primeros y más penetrantes discípulos de Hegel: «Solamente todos los discípulos en conjunto equivalen a Hegel, cada uno para sí es una de sus unilateralidades»* [153].

Esta actitud entre irénica y ecléctica, crítica y sistemática, conocedora de las virtudes y vicios de uno y otro bando, con la actitud de asumir lo positivo viniere de donde viniere, es quizá uno de las rasgos del último renacimiento de estudios sobre Hegel, al que, en general, pertenecen los estudios o, por lo menos, lo presuponen y de él arrancan. Por estas características este renacimiento conecta de algún modo con el «centro» hegeliano, representado por E. Gans, K. Rosenkranz, C. L. Michelet, Fr. Rosenzweig y, ya más recientemente, por A. von Trott zu Solz y H. Heimsoeth, pero que solamente en la posguerra alcanza la amplia efectividad en Francia (E. Weil, E. Fleischmann, J. d'Hont, Fr. Gregoire), en los países anglosajones (T. M. Knox, J. N. Findlay, W. Kaufmann, Z. A. Pelczynski, Sh. Avineri, Ch. Taylor) [154] *de una amplia corriente que sitúa a Hegel dentro*

---

[153] K. Rosenkranz, *Kritische Erläuterungen des Hegelschen Systems*, Königsberg, 1840 (reimpresión fotomecánica, Hildesheim, 1963), pág. XXXV.

[154] La investigación italiana con cierta frecuencia ha tendido más bien al discurso ideológico, sea el del Estado ético, del que explícitamente se servirá el régimen fascista, sea el discurso de tinte marxista. Por otra parte, el hegelismo italiano representa la tradición nacional más ininterrumpida del hegelismo. En la actualidad afloran aportaciones de alto valor configurando ya una corriente de estudio muy seria que debe

del pensamiento moderno occidental de la teoría política democrática y liberal, que consigue en la República Federal de Alemania, gracias a los estudios de J. Ritter y su escuela, una nueva valoración desde un replanteamiento del mismo sistema con un considerable desplazamiento de acento, puesto ahora por una parte en la sociedad civil y, por otra, en su carácter de síntesis de política clásica e Iusnaturalismo moderno, legalidad y moralidad, teología y política, teoría y praxis, de pensar sistemático y fino observador de la actualidad con firmes tomas de postura.

Esta lectura lineal ascendente que podría sugerir la línea de desarrollo expositivo seguida por H. Ottmann [155] *debe ser matizada. Así, en primer lugar, el renacimiento de Hegel en la segunda mitad de nuestro siglo ya no es patrimonio de una «escuela», sino suscitado y sostenido por un nuevo tipo de filosofía política, que, a pesar de ser primeramente filosofía, está fuertemente determinado por un nuevo contexto socio-político caracterizable por tres fenómenos políticos: 1) retroceso de la revolución rusa (léase stalinismo); 2) fracaso del movimiento socialdemócrata y liberal en occidente, y 3) la conjunción fatal de fascismo y comunismo* [156].

Por otra parte, el nuevo interés filosófico por Hegel no tiene motivos puramente filosóficos, sino que —de acuerdo con el contexto aludido, y siguiendo también en esto a M. Riedel [157]*— cabe distinguir tres momentos o fuentes de motivación para este renovado estudio de Hegel. En primer lugar, la derrota del nacionalsocialismo y el descrédito de cualquier alternativa conservadora, desengaño de toda contra-ilustración y, sobre todo, la necesidad de reconstruir el campo de la modernidad repensando los planteamientos originarios de Marx y Hegel. En este sentido son modélicos los trabajos de G. Lukacs y K. Löwith, que sin duda han abierto camino. En segundo lugar está la deformación política del marxismo, la percepción de las aporías a que condujeron la ilustración y la revolución y, en definitiva, el déficit político de la teoría marxista. En tercer lugar está un motivo más bien intrafilosófico, consistente en la transformación de la pro-*

tenerse en cuenta, representada entre otros por C. Cesa, R. Bodei, L. Lugarini, F. Chierighin, G. Marini, etc.

[155] H. Ottman, *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel. Bd. I Hegel im Spiegel der Interpretation*, Berlin, 1977.

[156] M. Riedel, «Einleitung» a *Materialien*, vol. I, págs. 32-33.

[157] M. Riedel, *o.c.*, págs. 35-37.

blemática filosófica en crítica a la metafísica y, en general, en filosofías particulares con sensible falta de reflexión ético-política.

El hecho más característico de este renacimiento hegeliano ha sido que la interpretación «liberal» de Hegel como maestro del moderno Estado social de derecho, que empezó al comienzo de la década de los 50 en Francia y fue afianzándose también en los paíss anglosajones, ha recibido tal empuje gracias a la obra de J. Ritter, que se ha consolidado como la normalidad académica[158]*. La consolidación de este camino medio o «centro», a pesar de esta denominación y de la mencionada conexión con K. Rosenkranz y demás a lo largo de este siglo y medio han configurado este especie de «centro», no se basa en ninguna clase de continuismo de escuela, sino en cimientos propios, de nueva creación y con características específicas propias.*

La característica más destacada —que a su vez implica otras— es la introducción de la Revolución francesa en la filosofía de Hegel, dando la primacía a la sociedad civil en vez de al Estado, superando así la alternativa entre izquierda y derecha[159]*. Dicho de otra manera: por primera vez se desarrolla una interpretación que asume las intenciones de la derecha y de la izquierda:*

a) *De la izquierda se asume la preponderancia dada a la toma de posición a favor de la Revolución francesa y de la sociedad civil; sin criticar, en cambio, a Hegel la supuesta acomodación a la situación política de su tiempo (tal como le reprochaba la izquierda), argumentando que o bien Prusia no era el Estado retrógrado que se supuso (E. Weil)*[160]*, o bien que había que matizar y distinguir las supuestas correspondencias entre Estado hegeliano y Estado prusiano, y que, en el caso que se daban, la mayor de las veces eran elementos que se encontraban presentes en la filosofía política de Hegel mucho antes que éste tuviera relación alguna con Prusia (Fr. Rosenzweig)*[161]*, o bien que la razón se entiende fundamentalmente*

---

[158] H. Ottmann, *o.c.*, pág. 299.

[159] H. Ottmann, *o.c.*, pág. 225.

[160] Cfr. E. Weill, *Hegel et l'etat*, París, 1980[4] (1.ª ed. de 1950): «En somme, presque toutes les acquisitions de la Révolution son octroyées au peuple de Prusse. ...Comparée à la France de la Restauration ou à l'Angleterre d'avant la Réforme de 1832, á l'Autriche de Metternich, la Prusse est un Etat avancé» (págs. 18 y 19).

[161] Cfr. Fr. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, 2 vols., München/Berlin, 1920, reimpresión Aalen 1962, por ejemplo vol. II, págs. 163-165 acerca de la corporación, monarquía y funcionariado, temas considerados como típicamente prusianos, que aparecen ya en los escritos de Jena.

como crítica de lo establecido y como tarea a realizar en el futuro, con lo que se desliga su filosofía —o, en todo caso, su vinculación es sólo crítico-negativa— respecto de su presente (H. Marcuse)[102], *o bien que el tema estaba mal planteado si solamente es estudiaba la supuesta identificación o diferencia, puesto que la relación entre razón y realidad, teoría y praxis es más compleja para que se pueda dilucidar con la alternativa acomodación/no-acomodación a Prusia, alternativa que, planteada así, se convierte en cuestión puramente histórica olvidando el planteamiento propiamente filosófico y sistemático de la cuestión (M. Theunissen)*[103].

b) *Con la derecha, esta corriente tiene en común el supuesto que «teoría» y «política» tienen aún en Hegel un sentido clásico y que, por tanto, tienen que explicarse desde la tradición clásica. De la derecha le separa, en cambio, lo que le une con la izquierda: la aproximación a la Revolución francesa y sus ideales de libertad e igualdad, que le impiden transformar el sentido clásico de Estado en una doctrina del Estado popular o de potencia y ni por asomo totalitario.*

Este replanteamiento general de la interpretación de Hegel y, en especial, la llevada a cabo por J. Ritter fue posible a partir de estudios como los de G. Lukacs[104] *y H. Marcuse*[105], *que han puesto de manifiesto la problemática político-social implicada en todo el planteamiento filosófico de Hegel. Con estos autores llega a plena validez*

[102] Cfr. H. Marcuse, *Razón y revolución*, Madrid, 1971, pág. 12: «El hombre es un ser pensante. Su razón lo capacita para reconocer sus propias potencialidades y las de su mundo. No está, pues, a merced de los hechos que lo rodean, sino que es capaz de someterlos a normas más altas, las de la razón. Si sigue la dirección que ésta alcanzará ciertas concepciones que pondrán al descubrimiento los antagonismos entre esta razón y el estado de cosas existente».

[103] Cfr. M. Theunissen, *Die Verwirklichung der Vernunft. Zur Theorie-Praxis-Diskussion im Anschluss an Hegel*, Tübingen, 1970 (Philosophische Rundschau, Beiheft 6).

[104] G. Lukacs, *Der junge Hegel und die Probleme der Kapitalischen Gesellschaft*, Zürich, 1948 (vers. cast. de M. Sacristán, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Barcelona, 1972²). Cfr. H. Ottmann, *o.c.*, págs. 87-93 y sobre esta influencia cfr. pág. 345. Este importante influjo de G. Lukacs fue ya reseñado por H. G. Gadamer en su recensión del libro de J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, Opladen, 1957, in: *Philos. Rundschau* 5 (1957) 306-308; cfr. en este mismo sentido K.-H. Nusser, *Hegels Dialektik und das Prinzip der Revolution*, München/Salzburg, 1973, págs. 18 y s., y 220-223.

[105] H. Marcuse, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Madrid, 1971 (1.ª ed.: New York, 1941). Sobre Marcuse cfr. H. Ottmann, *o.c.*, págs. 108-115; M. Theunissen, *o.c.*, págs. 28-41; M. Riedel, «Einleitung», a *Materialien*, *o.c.*, vol. I, pág. 34.

y reconocimiento general algunos plantamientos que antes eran exclusivos de la izquierda. De estos autores, en cambio, se diferencia por reconocer el trasfondo onto-teológico de la misma afirmación de la sociedad civil y de sus ideales, cuya afirmación no se hace a costa, sino en base a este trasfondo[166]*. En relación con esta lectura teológico-política de Hegel, iniciada por J. Ritter, merece una mención especial la obra de M. Theunissen, con quien esta lectura alcanza otra vez el nivel de confrontación de la izquierda hegeliana, tanto en profundidad filosófica como en compromiso político, con la única diferencia que ahora no se hace en sentido anti-teológico, sino teológico, sin abdicar empero de las pretensiones revolucionarias que ahora se consideran fundamentadas en el cristianismo*[167].

Y si de señalar las notas que han caracterizado el renacimiento hegeliano, acaecido a partir de los años 50, tenemos el atrevimiento de indicar la situación actual, *creemos que en primer lugar habría que anotar que el estudio de Hegel está en mucha menor medida motivado políticamente (por lo menos en los países occidentales dominados por la «libera pax americana», en los que oficialmente la ideología no interesa, sino, en todo caso, lo técnico-científico de carácter y valor neutral) y, por tanto, no se trata en general de una discusión política sobre la política, sino predominantemente filosófica, o en su caso técnica, es decir, histórico-filológica. Así, pues, las cuestiones o ámbitos preponderantes en la investigación son más inmanentes al sistema y, en concreto, las podríamos presentar como aglutinadas girando en torno de estos tres ejes:*

I. Lugar de la Filosofía del Derecho en el sistema *y, a la vez, cada una de las partes de la Filosofía del Derecho: Derecho abstracto, Moralidad y Eticidad, a fin de valorar debidamente la línea expositiva y cada una de las cuestiones y su conexión con otras partes aparentemente paralelas. Dentro de este contexto se sitúan las cuestiones conectadas con una interpretación global de la Filosofía del Derecho y su desarrollo de la idea de libertad, su conexión con la teoría del espíritu subjetivo (con las implicaciones de complementariedad de*

---

[166] Cfr. M. Theunissen, *o.c.*, págs. 42 y s. Sobre J. Ritter cfr. H. Ottmann, *o.c.*, págs. 229-346.

[167] Cfr. M. Theunissen, *o.c.*, y *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin, 1970; y sobre él cfr. H. Ottmann, *o.c.*, págs. 378-387. Entre otros representantes de esta línea de investigación cabe recordar al malogrado W.-D. Marsch, *Gegenwart Christi in der Gesellschaft. Eine Studie zu Hegels Dialektik*, München, 1965.

la ética, asunción de temas kantianos y aristotélicos [168]*) y con la teoría del espíritu absoluto. La conexión de la Filosofía del Derecho con otras partes del sistema tiene a veces valor metodológico y, según se entienda, por ejemplo, su conexión con la* Fenomenología del Espíritu, *da lugar a diversos modos de interpretas la misma Filosofía del Derecho* [169]. *Otros problemas ligados con este estudio sistemático son los de la línea de desarrollo y la asunción de los enfoques iusnaturalista moderno de carácter individualista y el clásico político de carácter comunitarista, el problema de la existencia o ausencia de moral, el lugar de la subjetividad e individualidad, el valor ético del Estado, etc.*

2. La estructura lógica *de la Filosofía del Derecho. La conexión entre la Filosofía del Derecho y la Lógica es obligada desde el momento en que Hegel, en el prólogo y en los primeros párrafos, advierte que hace Filosofía del Derecho de acuerdo con el procedimiento expuesto en la* Ciencia de la Lógica [170], *pero ¿cuál es la lógica de toda la estructura de la Filosofía del Derecho, o la que guía cada una de sus partes, o el paso de una a otra?, o incluso hay que preguntarse si se trata realmente de la aplicación de la Lógica o de la puesta en práctica de una lógica propia de la Filosofía del Derecho. Se trata de un estudio que está aún en sus inicios* [171].

---

[168] Un ejemplo de este estudio sistemático es sin duda el estudio de A. Peperzak que se recoge en esta recopilación.

[169] Cfr. sobre este problema las ponencias de los dos representantes de las dos tendencias interpretativas: K.-H. Ilting y L. Siep in: *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, hg.v. D. Henrich u. R.-P. Horstmann, Stuttgart, 1982. Un buen estudio sobre la problemática de J. de Zan, «Cuestiones de estructura y método en la Filosofía del Derecho de Hegel», in: *Estudios sobre Kant y Hegel*, ed. por C. Flórez y M. Álvarez-Gómez, Salamanca, 1982, págs. 143-170.

[170] Cfr. Hegel, *FD*, prólogo (Vermal, 12) y párr. 1 y 2.

[171] Cfr. M, Riedel, «Einleitung», a *Materialien*, *o.c.*, vol. I, pág. 39. Entre los principales estudios sobre la cuestión cabe señalar: H. Schnädelbach, «Zum Verhältnis von Logik und Gesellschaftstheorie bei Hegel», in: O. Negt (Hg.), *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Frankfurt a.M., 1970, págs. 62-84; K. Psychopedis, «Die Möglichkeit der Gesellschaftsphilosophie bei Hegel», in: *Gesellschaft, Beiträge zur Marxschen Theorie*, Frankfurt a.M., 1975. vol. V, págs. 149-186; W. Marx, «Die Logik des Freiheitsbegriffs», in: *Hegel-Studien* 11 (1976) 125-147; R. Albrecht, *Hegel und die Demokratie*, Bonn, 1978, págs. 163-171; P. Dove, «Logik und Recht bei Hegel», in: *Neue Hefte f. Philos.*, núm. 17: *Recht und Moral*, Göttingen, 1979, págs. 89-108; K.-H. Ilting, «La forme logique et systématique de la 'Philosophie di Droit'», in: *Hegel et la philosophie du droit*, Paris, 1979, págs. 35-64; L. de Vos, «Die Logik der Hegelschen Rechtsphilosophie: eine Vermutung», in: *Hegel-Studien* 16 (1981) 99-121; U. Rameil, «Sittliches Sein und Subjektivität. Zur Genese des Begriffs der Sittlichkeit in Hegels Rechtsphilosophie», in: *Hegel-Studien* 16 (1981) 123-162; y del volumen colectivo *Hegels Philosophie des Rechts*, *o.c.*,

3. *La situación de la Filosofía del Derecho en su* momento histórico, *que definitivamente no es el nuestro, a pesar de los visos de actualidad que en estos momentos pueda presentar, de los estudios comparativos que se hagan e incluso actualizadores*[172]. *Su momento filosófico, dominado ciertamente por Kant y Fichte, pero también por otras figuras que históricamente han sido consideradas como secundarias, como Savigny, Hugo, Haller, Fries, Paulus, etc., especificando su lenguaje*[173], *etc. El estudio del momento político a base del conocimiento de las constituciones y el momento de formación política que vive Alemania, que ha podido ser fuente de inspiración, además de ser un punto esclarecedor del célebre e injusto reproche del prusianismo*[174].

G. A.

Palma de Mallorca, 14 de diciembre de 1986.

---

espec. las aportaciones de M. Theunissen, H. Ottmann, H. F. Fulda y D. Henrich; Denis Rosenfield, *Politique et liberté. Structure logique de la 'Philosophie du droit' de Hegel*, Paris, 1984, tal como enuncia en el subtítulo dedica especial atención a este problema, su posición general y viene dada en págs. 64-67; M. Wolff, «Hegels staatstheoretischer Organizismus...», art. cit.

[172] Cfr., por ejemplo, el estudio de S. Blasche, «Natürliche Sittlichkeit und bürgerliche Gesellschaft. Hegels Konstruktion der Familie als Sittliche Intimität im entsittlichten Leben», in: M. Riedel (Hg.), *Materialien*, *o.c.*, vol. II, págs. 312-337, en el que se compara la concepción hegeliana de la familia con la actual sociología de la familia.

[173] Además de los conceptos más importantes, tales como Derecho Abstracto, Moralidad, Eticidad, Estado, sociedad civil, corporación, policía, etc., que tienen en Hegel un sentido preciso no totalmente coincidente con el hoy usual, hay otros de menor importancia, para cuya comprensión se requiere una verdadera contextualización y estudio semántico, así, por ejemplo, «ironía» como forma de conciencia (cfr., *FD*, párr. 140) y la misma «conciencia moral», que tienen que ver con un contexto romántico.

[174] Cfr., a este respecto, una obra que va a ser de consulta obligada porque rotura este nuevo campo H.-C. Lucas/O. Pöggeler (Hg.), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, Stuttgart, 1986.

LA ESTRUCTURA DE LA «FILOSOFIA DEL DERECHO» DE HEGEL *

KARL-HEINZ ILTING

Es un caso extraño el hecho de que la filosofía política de Hegel siempre de nuevo y hasta en nuestra misma actualidad se la haya investigado sobre si se deben recomendar o rechazar en nuestro tiempo las opiniones políticas de Hegel [1]. Pues fácilmente puede uno persuadirse de que Hegel, como pensador político, se esforzó sobre todo en desarrollar y exponer una teoría del Estado moderno. Por tanto, más importante que la decisión de la cuestión sobre si Hegel fue liberal o iliberal, o también cuán liberal fue, debería ser primero aclarar qué significado dio al liberalismo en su teoría del Estado y si podemos aprobar o no su fundamentación. Mientras tanto,

* Este estudio apareció por primera vez en inglés en Z. A. Pelczynski (ed.), *Hegel's Political Philosophy. Problems and Perspectives*, London, 1971, págs. 90-110. Posteriormente en traducción al alemán por el propio autor en M. Riedel (Hg.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, vol. II, Frankfurt, 1975, págs. 52-78. La traducción castellana está hecha sobre la versión alemana (Nota del Editor).

[1] Rudolf Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlin, 1857; Franz Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, Münich/Berlin, 1920; Hermann Heller, *Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland*, Leipzig/Berlin, 1921; Herbert Marcuse, *Reason and Revolution*, London, 1941 (trad. cast.: *Razón y revolución*, Madrid, 1971); Karl R. Popper, *The Open Society*, New York, 1945 (ver. cast.: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, 1981); Georg Lukács, *Der junge Hegel und die Probleme der Kapitalistischen Gesellschaft*, Wien, 1947 (vers. cast.: *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Barcelona, 1975); Eric Weil, *Hegel et l'état*, Paris, 1950; Joachim Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, Colonia, 1950 y Frankfurt, 1965.

podemos dejar tranquilamente que descansen sus opiniones políticas. En todo caso, no tendrían más interés que el histórico. Puesto que vivió en una época rica en acontecimientos y completamente diferente de la nuestra, sería, de todos modos, muy de extrañar que compartiéramos siempre, desde la distancia de la actualidad y en sosegada consideración, sus opiniones políticas.

La teoría hegeliana del Estado moderno, que quizá sea la más profunda y la más omnicomprensiva de toda la historia de la filosofía política, es ciertamente de acceso extraordinariamente difícil[1]. Por voluntad de su autor forma parte de su sistema enciclopédico de la filosofía, que bajo el aspecto del contexto de fundamentación se penetra sólo con dificultad. Además, sea de manera explícita y sobre todo implícita, presenta una amplia confrontación con la historia de la filosofía política antigua y moderna. Y, finalmente, mientras Hegel desarrolla y fundamenta la teoría del Estado moderno, al mismo tiempo hace referencia a la situación política de la época de la restauración y así toma postura respecto de las cuestiones políticas más importantes de su actualidad. Por tanto, no hay solamente la tarea particular de abrir al lector de hoy el texto de la *Filosofía del Derecho* por medio de la interpretación, sino, además —y diferente de la anterior—, la de poner al descubierto el contexto teórico de fundamentación en su teoría política y examinar hasta qué punto Hegel consigue cumplir satisfactoriamente la tarea de una teoría del Estado moderno.

En las exposiciones siguientes intentaré, por tanto, analizar la construcción y la estructura de la *Filosofía del Derecho* en algunos lugares que me parecen importantes. Ahí se mostrará que la estructura de esta obra delata algo no sólo de la magnitud de la tarea que Hegel se había propuesto, sino que también deja ver los límites que Hegel no fue capaz de superar. La crítica liberal de Popper a Hegel —se objete, por lo demás, contra ella cuanto se quiera— se confirmará ahí de manera sorprendente, aunque ciertamente no en el sentido de Popper: la crítica de Hegel al liberalismo se mostrará como bien fundada y como crítica actual incluso a los presupuestos de Popper.

[1] Para una interpretación completa de la Filosofía del Derecho hegeliana cfr. Hugh A. Reyburn, *The Ethical Theory of Hegel*, Oxford, 1921; Eugène Fleischmann, *La philosophie politique de Hegel*, Paris, 1964.

1. La primera parte de la *Filosofía del Derecho* trata la misma materia que Kant había expuesto y desarrollado como Derecho privado en la *Metaphysik der Sitten*. Como tema de la filosofía política se retrotrae al Derecho natural de Thomas Hobbes. Con Kant y Hobbes, Hegel concuerda también en que el hombre, según su doctrina, en primer lugar, es titular de derechos y tiene solamente el deber único de reconocer a otros hombres igualmente como titulares de derechos. A fin de desarrollar este pensamiento fundamental y poder hacer comprensibles lo más claramente posible sus consecuencias, Hegel, como todos sus antecesores desde Hobbes, se sirve del método de abstraer, en un primer momento, de todas las condiciones de la convivencia creadas por los mismos hombres. Así, el trasfondo de sus exposiciones lo forma la ficción de un estado natural sin relaciones sociales establecidas y, sobre todo, sin poder estatal vigente. Pero, puesto que esta ficción está encaminada solamente a hacer resaltar más claramente las consecuencias de su planteamiento, Hegel no tiene por qué temer tratar ya en esta primera parte de su teoría del Estado cuestiones de Derecho, cuya significación se comprende únicamente en relación a la situación de la sociedad moderna. A fin de llamar la atención sobre el hecho de que a todo este primer apartado le subyace esta ficción metódica, Hegel ha dado el título de «Derecho Abstracto» a esta primera parte de su *Filosofía del Derecho*.

Puesto que aquí tenemos que ver con un derecho natural, no es de poca importancia aclarar que lo que *no* se contempla con esta teoría del Derecho. La expresión «derecho natural» originariamente, como es sabido, no significa más que se trata de un derecho, cuyo fundamento se busca en la naturaleza en vez de buscarlo en el arbitrio humano. De una teoría de esta especie ya se distanció muy claramente Hobbes, el fundador del «derecho natural» moderno, sin abandonar, desgraciadamente, la expresión «derecho natural» y en su lugar hablar, por ejemplo, de «derecho racional». De hecho, el derecho racional moderno, cuya razón de validez no reside ni en un supuesto orden de la naturaleza o de la creación ni en las decisiones de órganos estatales, intenta derivar racionalmente todas las normas jurídicas de la norma fundamental única según la cual el hombre es reconocido primeramente como titular de derechos.

El hombre, como titular de derechos, tiene primeramente —no otra cosa significa la expresión «derecho»— la librtad de hacer lo que le plazca, siempre que esté dispuesto a reconocer a los otros

hombres, que se vean afectados por sus acciones, como titulares de los mismos derechos que él exige para sí [3]. Su libertad, por tanto, no dice relación nunca inmediatamente a la libertad de otros hombres, sino solamente a sus propias capacidades de actuar y a objetos que no son titulares de derechos: a «cosas». De manera mediata puede ciertamente la libertad de un hombre afectar también la libertad de otro, si ambos se han unido recíprocamente a través de una libre decisión en vistas a ciertas obras. De ahí resulta que las dos partes principales de la doctrina hegeliana del Derecho abstracto tratan de la propiedad y del contrato.

Macpherson ha denominado «individualismo posesivo» a la concepción del hombre que subyace a esta teoría del derecho [4]. Ha mostrado que esta concepción constituye el núcleo de la teoría liberal de la sociedad civil, tal como la encontramos de manera concordante en sus rasgos esenciales tanto en Hobbes y Locke como en Kant y Hegel, aunque desarrollada con desigual rigor y agudeza conceptual. Pero sería seguramente discutible si de ahí quisiéramos derivar que el derecho racional moderno no representa más que la ideología de la clase poseedora. Una tal interpretación no correspondería ni a la pretensión de esta teoría del derecho, ni deja ver por qué la doctrina según la cual todos los hombres deben ser reconocidos como titulares de los mismos derechos de libertad no debía ser sino la ideología de una clase determinada de la sociedad, que surge bajo determinadas condiciones históricas. Fuertes argumentos apoyan la concepción de que el derecho racional moderno puede servir de fundamento seguro de toda teoría del derecho. En la medida que esta teoría del derecho debe ser denominada liberal, el liberalismo está libre de la sospecha de ser sólo la ideología de una clase determinada. Es, ciertamente, un caso extraño que a uno de los más sobresalientes representantes de esta teoría del derecho, Hegel, se la haya negado, de mil maneras, que fuera un liberal [5].

---

[3] Thomas Hobbes formuló este concepto de derecho: «The right of nature, which writers commonly call jus naturale, is the liberty each man hath, to use his own power, as he will himself, for the preservation of his own nature; that is to say, of his own life; and consequently, of doing any thing, which in his own judgement, and reason, he shall conceive to be the aptest means thereunto» (*Leviathan*, cap. 15, ed. Oakeshott, pág. 84).

[4] C. B. MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, 1962 (vers. cast.: *La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona, 1979).

[5] Así aún recientemente por R.-P. Horstmann en: *Hegel-Studien* 9 (1974) 242 y ss.

2. La originalidad de Hegel tratando el derecho racional moderno no consiste en que haya enriquecido esta materia con proposiciones importantes que antes de él no se hubieran considerado en absoluto, ni en haber superado aquel rigor en la fundamentación que antes de él ya habían alcanzado Kant y Fichte. Su intención no es tanto deducir y aconsejar el derecho racional como un sistema de proposiciones normativas, cuanto mostrar cómo el uso de los derechos está al servicio de la realización de la libertad humana. Este argumento vale para él como la «prueba» del derecho racional.

Ahora bien, sin duda también Hegel tenía claro que los principios y, sobre todo, las normas fundamentales, no pueden ser demostradas de la misma manera que las proposiciones que son deducibles de ellas. Por tanto, no hay que suponerle un objetivo argumentativo que estaría totalmente alejado de sus intenciones, sino que hay que partir de que Hegel, con su «prueba» del derecho racional, no quiere conseguir más que la confirmación de una hipótesis. Si pudiera mostrarse que las consecuencias del derecho racional implican el presupuesto de la realización de la libertad humana, entonces Hegel lo hubiera considerado como una especie de confirmación de su norma fundamental. Con el presupuesto de que la libertad humana es algo apetecible y por lo que vale la pena esforzarse, le daríamos nuestro asentimiento.

A este contexto de fundamentación pertenece la tesis hegeliana de que el hombre tiene un «derecho absoluto de apropiación sobre todas las cosas» [6], no porque todas las cosas puedan servir a la satisfacción de las necesidades humanas, sino porque el hombre, declarando así una cosa como de su propiedad, se crea el presupuesto de la acción libre en el mundo. La toma de posesión del espacio interplanetario por el hombre, Hegel lo hubiera estimado y celebrado como una ampliación del espacio de la libertad humana, de igual manera que condenó la eliminación de la propiedad privada en un Estado como un acto en el que la injusticia contra la persona humana es elevada a principio general [7]. En ambos aspectos Hegel se muestra como un defensor de la libertad de propiedad. Pero también llama la atención en que, según la norma fundamental de este derecho racional, está garantizada solamente la posibili-

[6] G. W. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (en lo sucesivo se abreviará así: *FD*) párr. 44. Cfr. Kant, *Metaphysik der Sitten*, Doctrina de derecho, párr. 2, pág. A 57.

[7] *FD*, párr. 46 y s.

dad de propiedad privada. Queda completamente indeterminado qué o cuánto puede un individuo poseer en propiedad privada. La igualdad del derecho de todos a libertad y con ello a propiedad privada conduce más bien, según sus análisis, necesariamente a la desigualdad de las capacidades y de la fortuna en la lucha competitiva de la sociedad civil [8].

Pero con ello se hace ya evidente para Hegel un límite del derecho racional individualista de la modernidad, en la medida que aún conserva un resto del *bellum omnium contra omnes* del estado natural de Hobbes y que aún no ha sido capaz de «poner la esfera la personalidad abstracta ... idéntica con la libertad». Por tanto, Hegel concede fundamentalmente que «las determinaciones que afectan la propiedad privada deben estar subordinadas a una esfera superior del derecho, a una comunidad, al Estado» [9]. El hecho de que Hegel no sacara inmediatamente las conscuencias de su teoría del derecho racional, está condicionado por la forma argumentativa propia de su sistema filosófico. Pues antes de que él pudiera afrontar los problemas conectados con la conviviencia de los individuos en un Estado, se encontró con la tarea de examinar el alcance del principio según el cual todo individuo humano debe ser reconocido primariamente como titular de derechos y la tarea de determinar sus límites. En este aspecto tendrá que considerársele más profundo que sus antecesores, que habían aceptado como cosa obvia que este principio fuera aplicable universalmente.

Ahí se sirve del método de reconstruir teóricamente el espacio de acciones libres de un individuo que se entiende exclusivamente como titular de derechos y está dispuesto a reconocer a otros individuos como tales. Este método conduce a resultados completamente diferentes que el intento de Kant de deducir de la norma fundamental del derecho racional moderno un sistema completo de proposiciones normativas. Pues, mientras Kant se muestra ahí como un discípulo fiel de Hobbes, manteniendo la validez del planteamiento individualista en este derecho racional, Hegel puede seguirle sólo

[8] *FD*, párr. 49. Para una concepción similar cfr. MacPherson.

[9] *FD*, párr. 200 y s., 289 y s., 49, 46. En estas anotaciones se encuentra el punto de partida de una filosofía del derecho que acentúe los pensamientos de las obligaciones sociales de la propiedad. Hegel mismo intentó superar las «contradicciones» de la sociedad civil liberal en la organización de las corporaciones (cfr. párr. 201, 249, 255, 303).

en la medida que los individuos se encuentran frente a frente como personas autónomas.

Según Hegel, esta condición se cumple sólo en cuanto que mutuamente se conceden fundamentalmente la libertad de actuar arbitrariamente, o bien regulan sus derechos a una cosa externa por acuerdos en principio arbitrarios. El intento kantiano de construir la situación jurídica de una familia y sobre todo del matrimonio mismo como un contrato de personas autónomas, lo rechaza Hegel como una «vergüenza». Basta con persuadirse de adónde se deja conducir Kant a causa de su arranque con el derecho racional individualista con su definición del matrimonio como comunidad sexual, para dar razón a Hegel de que la construcción del matrimonio como contrato de personas autónomas debe equivocar el concepto del matrimonio como institución social [10]. El hecho de que Hegel excluya de la primera parte de su *Filosofía del Derecho* el tratamiento de la familia, indica ya, por tanto, una tesis importante sobre los límites de la aplicabilidad del derecho racional moderno: a saber, la afirmación de que se requieren, para la reconstrucción teórica de la familia, otros principios diferentes de los que subyacen a este derecho racional.

Por la misma razón, según la concepción hegeliana, tampoco el Estado puede ser construido, desde el derecho racional, como contrato entre individuos autónomos. Todos estos intentos de concebir el Estado como un acuerdo, requerido incondicionalmente por las condiciones de la acción humana, pero en definitiva basado en el arbitrio de los individuos —la doctrina, por tanto, del contrato de Estado—, descansan, según Hegel, en el mismo defecto que la construcción jurídica de la familia sobre la base del derecho natural individualista. En todas estas construcciones del derecho racional el Estado es siempre solamente un «universal externo y formal», un ámbito, por tanto, en el que se decide sobre los intereses comunes de los ciudadanos, mientras que a los ciudadanos mismos

[10] *FD*, párr. 75, cfr. Kant, *Methaphysik der Sitten*, Doctrina del derecho, párr. 24, pág. A 106: el matrimonio es «la vinculación de dos personas de diferente sexo para la posesión recíproca y durante toda la vida de sus propiedades sexuales». Esencialmente en la misma línea, aunque como de costumbre menos dura que la formulación kantiana es la definición de Locke de la comunidad conyugal como un contrato libre y voluntario entre la mujer, el cual «consists chiefly in such a communion and right in one another's bodies as is necessary to its chief end, procreation» (Second Treatise of Civil Government 7, 78).

se les enfrenta con algo extraño en lo que no colaboran [11]. Hegel rechaza, por tanto, la doctrina del contrato estatal, no porque quiera volver a formas anteriores a las modernas de asociaciones estatales, sino porque ésta le parece en su fundamentación teórica demasiado unilateralmente orientada a concepciones del derecho más antiguos, de la edad media.

También la doctrina del Estado es, por tanto, excluida de la exposición hegeliana del derecho racional en la primera parte de la *Filosofía del Derecho* y enviada a un lugar posterior, en el cual están ya dispuestos aquellos principios que Hegel necesita para su teoría del Estado moderno. Así, por tanto también aquí, por la estructura de la *Filosofía del Derecho*, se puede conocer la línea fundamental de su teoría, a saber, que Hegel, aunque sitúe el principio liberal de la autonomía del individuo al principio de su exposición, no es un teórico del Estado de derecho liberal en el mismo sentido que Kant. Pero si Hegel, como hacen en la actualidad muchos teóricos del Estado liberal-democrático, no considera suficientes los principios liberales para fundamentar una teoría global del Estado moderno, ello no debería imputársele, al menos no de entrada, como defecto.

3. La limitación hegeliana al principio liberal en la doctrina sobre el Estado donde más claramente se expresa es en que, como todos los teóricos desde Hobbes, trata, conectando con el derecho racional, la problemática de un Estado sin poder estatal. Ello acontece en la tercera sección de la primera parte. Con más rigor que la mayoría de sus antecesores, Hegel sigue a Hobbes con su hipótesis de que estallaría un *bellum omnium contra omnes* «if there be no power erected, or great enough for our security» [12]. Con todo, Hegel no acepta esta hipótesis como base suficiente para la construcción de una teoría del Estado.

La venganza que en el estado natural «se hereda ilimitadamente de generación en generación», en la exposición hegeliana no conduce, como es el caso en la teoría liberal, inmediatamente a la institucionalización de un poder estatal, cuya tarea es la de hacer respetar el derecho racional individualista, sino a la «exigencia de una

[11] Para la crítica hegeliana a la doctrina del contrato social cfr. *FD*, párr. 29 y s., 75 y s., 100 y s., 258 y s.
[12] *Leviathan*, cap. 17, ed. Oakeshott, pág. 109.

justicia punitiva», es decir, al deseo de que pueda existir un hombre que, como individuo particular, no piense en practicar venganza, sino que, castigando, domine la justicia. Pero un tal hombre no actuaría ya como persona autónoma solamente en interés del propio arbitrio, sino que se pondría como fin de su acción dejar imperar las normas universales. Su acción, por tanto, ya no podría fundamentarse desde la norma fundamental del derecho racional individualista [13]. Pero, en la medida que un hombre ya no quiere solamente conseguir sus fines arbitrarios y practicar venganza, sino instaurar justicia, aquel deseo está ya realizado y se han sobrepasado los límites del derecho racional individualista. El sistema de normas, que desde ahí es reconocido, lo trata Hegel en la segunda parte de su teoría del Estado moderno bajo el título de «Moralidad».

Con ello Hegel declara expresamente el reconocimiento de normas morales como una condición necesaria para el mantenimiento del Estado moderno, divergiendo en ello de todos los anteriores teóricos del Estado moderno. Después de que Hobbes hubiera construido el Estado como un sistema de reglas que se refieren exclusivamente a las acciones externas, a base de la distinción entre deberes jurídicos y deberes de conciencia, Kant fue aún más lejos reconociendo la capacidad para hacer una comunidad estatal y, en concreto, para construir un Estado de derecho liberal, incluso a una multitud de agoístas radicales inaccesibles a cualquier motivación moral. Incluso sostiene que el Estado que resulta de esta construcción es precisamente el Estado liberal, que respeta y protege los derechos y libertades de los individuos [14]. La doctrina del derecho y la de los deberes, el sistema de la legalidad y el sistema de la moralidad quedan, por tanto, en la filosofía práctica kantiana estrictamente separados. En correspondencia formal, aunque respecto de los pensamientos fundamentales en clara oposición a Kant, Hegel, todavía en Nürnberg [15], había tratado la doctrina del derecho racional individualista y la doctrina del Estado, por primra vez, en la *Enciclopedia* de Nürnberg [16], Hegel realizó expresamente el reco-

[13] *FD*, párr. 102-104.

[14] Hobbes, *Elements of Law*, II 6, 3; vers. cast. de Dalmacio Negro Pavón con el título: *Elementos de Derecho Natural y Político*, Madrid, 1979, págs. 309 y s. (pág. 114, Tönnies, EW IV 172); Kant, *Zum ewigen Frieden*, pág. A60 B61: vers. cast. de Joaquín Abellán con el título, *La paz perpetua*, Madrid, 1985, págs. 38 y s.

[15] Hegel, *Weke*, Berlin, 1840, vol. XVIII, págs. 3-96 (en adelante se citan: WW, número romano para el volumen y arábigo para la página).

[16] WW XVIII, 215-223.

nocimiento de la moralidad como una condición necesaria para la convivencia estatal. Así resulta que la aparente correspondencia entre la *Filosofía del Derecho* de Hegel y la *Metaphysik der Sitten* de Kant, consistente en que ambos autores exponen la doctrina del derecho y la moralidad una tras de otra, de hecho remite a una diferencia fundamental en la teoría del Estado.

Ahora bien, el concepto hegeliano de moralidad ciertamente no coincide con el uso habitual de este término en la filosofía. Debe entenderse más bien a partir de la confrontación con la filosofía moral kantiana ya concluida de alguna manera en Frankfurt, pero renovada continuamente. El resultado esencial de esta confrontación fue que Hegel distinguió dos significados fundamentales diversos en el concepto de moralidad: la «moralidad» del individuo fundamentalmente pensado como aislado de sus referencias sociales y primariamente responsable ante sí mismo, y la «eticidad», para la que uno se hace capaz por el hecho de pertenecer a una comunidad y colaborando en las tareas de la comunidad [17]. Con esta distinción Hegel quiere poner en claro que los problemas de la moralidad, que Kant había expuesto e investigado en su filosofía moral, igualmente remiten a una relación determinada del sujeto moral respecto de otros sujetos morales, tal como las cuestiones del derecho racional, que había tratado en la primera parte de la *Filosofía del Derecho*, se refieren al hombre como persona autónoma que configura libre y arbitrariamente su situación jurídica. La concordancia entre ambos sistemas normativos es manifiesta: ambos presuponen el «tipo dirigido interiormente» (W. Riesman) y se complementan mutuamente, pues mientras el derecho racional individualista contiene las normas que regulan las acciones externas, la teoría de la moralidad expone los principios según los cuales orienta el sujeto moral sus acciones.

El lugar sistemático, que Hegel ha dado a la teoría de la moralidad en su *Filosofía del Derecho*, debe mostrar que el derecho racional de la modernidad para su complementación remite a la moralidad del sujeto moral que se sabe primeramente responsable ante sí mismo, y que ambos sistemas normativos pertenecen a los pre-

[17] Hegel, *Theologische Jugendschriften*, Hg.v. H. Nohl, págs. 264-267 y 399 (en adelante: Nohl y número de página) (vers. cast de Z. Szankay y J. M. Ripalda, con el título *Escritos de juventud*, Madrid, 1978, págs. 306-310 y 283); WW I, 396; *Phänomenologie*, cap. V, Cc (La razón que examina leyes), cap. VI, Ca (La concepción moral del mundo); *FD*, párr. 33 y s.

supuestos necesarios del Estado moderno. De ello ya resulta que el pensamiento liberal, según el cual la tarea del Estado consiste solamente en cuidar de la protección y la seguridad de la vida y de la propiedad de los individuos, es rechazado como una reducción del planteamiento de la problemática en una teoría del Estado moderno. Con ello, ciertamente, no se afirma que no sea tarea del Estado cuidar de la protección y seguridad, sino más bien que el Estado también debe asegurar el derecho del sujeto moral de encontrarse satisfecho en sus fines. Fácilmente se reconocerá en esta tesis el planteamiento hegeliano de una doctrina de los derechos del ciudadano y del hombre, una herencia importante de la tradición liberal [18]. Hegel se confiesa expresamente como perteneciente a esta tradición cuando declara que la proclamación de la libertad subjetiva —que es el principio dominante del derecho racional y de la moralidad— es el «punto central y de giro histórico en la diferenciación de la antigüedad y los tiempos modernos». Este principio ha venido al mundo a través del cristianismo y «progresivamente se ha convertido en el principio universal real de una nueva forma de mundo» [19].

Del hecho que Hegel reconozca los principios del derecho individualista y la moral individualista e intente darles validez en el contexto de fundamentación de una consideración de talante de filosofía de la historia, no se sigue que dé validez ilimitada a estos principios. Lo contrario es el caso. El derecho y la moralidad se limitan a la consideración de la existencia individual del hombre. Por ello se hace necesario superar el planteamiento individualista de la filosofía moderna del derecho y de la moral a fin de alcanzar el objetivo de la fundamentación teórica del Estado moderno: la doctrina del Estado como una comunidad política, en la cual los individuos no van cada uno tras sus intereses privados, sino que conjuntamente persiguen sus intereses públicos. Con ello Hegel da un paso decisivo repasando los planteamientos de la filosofía política de la modernidad y la conecta con el contexto mayor de la teoría política fundada por Platón y Aristóteles.

4. La estructura de la *Filosofía del Derecho* hegeliana, complicada y divergente de todos los intentos anteriores, se explica porque

[18] *FD*, párr. 124 y s., y 132, con la importante limitación párr. 137 y s.
[19] *FD*, párr. 124 y s., 62 y s., 185 y s., 206, 299 y s., y 358-360.

refleja el resultado de las confrontaciones de Hegel con la historia de la filosofía política de la antigüedad y de la modernidad. Esto resulta completamente claro cuando uno se persuade de que la estructura de la tercera parte de la *Filosofía del Derecho*, a la que Hegel titula «Eticidad», sigue en lo esencial la estructura de la teoría política de Platón y Aristóteles.

A diferencia de Hobbes y sus sucesores, Platón y Aristóteles empezaron la construcción de la comunidad política no con el principio según el cual los individuos deben ser concebidos como titulares de derechos, que se asocian formando una asociación estatal para seguridad de sus esferas de derecho. Ellos concebían al hombre como un ser que por principio está destinado a la comunidad con otros hombres. Por este motivo, el orden de la comunidad no puede ser concebido como opuesto por principio a las exigencias de los individuos. De acuerdo con este planteamiento buscaron el origen del Estado en las formas más sencillas de comunidad humana, a fin de mostrar el surgimiento progresivo de las comunidades políticas desde estas formas comunitarias originarias. Hegel sigue esta construcción en la tercera parte de la *Filosofía del Derecho*, cuando hace surgir la sociedad civil de la familia, y finalmente el Estado de la sociedad civil, y cuando pone como cimientos de esta construcción en lo esencial los mismos principios que Platón y Aristóteles. Estas concordancias son tan claras que desde siempre se ha observado y resaltado el carácter «antiguo-clasicista» de la doctrina del Estado en la tercera parte de la *Filosofía del Derecho* [30], aunque Hegel obviamente se esfuerce, totalmente en contra de su costumbre, en no hacer resaltar demasiaddo estas referencias histórico-espirituales.

Para la estructura de la *Filosofía del Derecho*, de todas estas constataciones, resulta, en primer lugar, lo siguiente: en las dos primeras partes Hegel ha expuesto las lineas fundamentales de una *Philosophia practica*, que descansa en la distinción y separación modernas entre legalidad y moralidad. La doctrina del Estado, silenciada en estas ambas partes, la contiene la tercera parte con su doctrina de la comunidad política orientada por modelos antiguos.

[30] Eduard Gans en su prólogo a la segunda edición de la *FD*, pág. VIII; Rosenkranz, *Hegels Leben*, págs. 124 y 129; Haym, 377; Rosenzweig, II, 85; Ritter, 25; Manfred Riedel, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt, 1969, págs. 19-22,118; K.-H. Ilting, in: *Philos. Jahrb.* 71 (1963-64) 38-58 (ahora en: G. W. F. Hegel, *Frühe politische Systeme*, hg.v. G. Göhler, Frankfurt, 1974, págs. 759-785), *Hegel-Studien* 3 (1965) 389.

La filosofía del derecho está compuesta, por tanto, de dos sistemas diversos de la filosofía práctica. Esto significa que toda interpretación debe dar respuesta a la pregunta de cómo se comportan, una respecto de la otra, la doctrina del derecho y de la moral de las dos primeras partes respecto de la doctrina de las comunidades e instituciones sociales en la tercera parte de la *Filosofía del Derecho* en el marco de la teoría del Estado moderno desarrollada por Hegel. En términos generales, se puede responder que Hegel quiere que toda la doctrina del derecho y de la moral de las dos primeras partes se las comprenda como una ficción metódica en la medida que aquí se hace aún abstracción de que la persona autónoma de la doctrina del derecho y el sujeto moral en sus situaciones vitales se encuentran en relaciones sociales múltiples. En la medida que estas relaciones sociales, que no se han creado por sus decisiones libres y que están siempre dadas de antemano a toda realización del derecho racional individualista, la doctrina del derecho y de la moral obtienen, según la concepción de Hegel, su significación y validez reales solamente en el contexto de la doctrina de las instituciones y comunidades. En este sentido, característico de Hegel, la doctrina del derecho y de la moral son superadas en el «sistema de la eticidad»[11]. Y, con ello, queda establecida la primacía de la filosofía política de la antigüedad respecto de la teoría del Estado moderno.

5. La concordancia de Hegel con Platón y Aristóteles no se limita al pensamiento fundamental de la filosofía política —según el cual la pertenencia a instituciones y comunidades subyace y se presupone al ejercicio de todos los derechos y deberes individuales— y a la construcción de la doctrina del Estado que de ahí resulta. También los conceptos fundamentales y los esquemas de interpretación de su doctrina del Estado están tomados de la filosofía platónica y aristotélica.

Precisamente en los lugares decisivos de la estructura de la *Filosofía del Derecho*, los lugares de tránsito y de nuevo inicio, es reconocible este origen de manera especialmente clara. En uno de estos lugares decisivos, a saber, al comienzo de la tercera sección de la segunda parte de la *Filosofía del Derecho*, Hegel escribe: «El bien es la idea (como unidad del concepto de la voluntad y de la

---

[11] *FD*, párr. 208-210 y 256 y s.

voluntad particular), en la cual el derecho abstracto como el bienestar y la subjetividad del saber y la contingencia de la existencia exterior están superados como independientes para sí, pero con ello están contenidos y mantenidos en ella según su esencia: la libertad realizada, el absoluto fin último del mundo» [22].

La idea del bien, este concepto fundamental de la filosofía platónica, recibe aquí la función de superar la oposición entre legalidad y moralidad que consiste en que puede haber algún conflicto entre la exigencia moral y la jurídica. Según las explicaciones de Hegel, para ello se requiere que los individuos intenten realizar su justificada aspiración de bienestar y felicidad solamente teniendo en cuenta el bienestar universal, y que las exigencias jurídicas, que pueden derivarse del derecho racional individualista, en caso de conflicto, sean depuestas en favor del bienestar de todos o de un individuo, de tal manera que todas las exigencias jurídicas de los singulares de derecho y bienestar deben ser equilibradas unas con otras.

Se concederá a Hegel que siempre que esta norma fundamental sea reconocida y se convierta en «máxima del actuar» se abandona el planteamiento individualista y se declara como fin supremo del actuar la comunitariedad de los hombres.

Los hombres que se sometiesen a esta norma fundamental serían libres siempre que no se vieran limitados en las posibilidades de su actuar por medio de reclamaciones de una voluntad extraña. Pero mientras así se realizara su exigencia de libertad, habrían alcanzado un fin de su actuar que ya no podría interpretarse a su vez como medio para otro fin, por tanto, el fin «absoluto» de su querer y aspirar. Con este concepto de un objetivo del actuar último y común a todos los hombres nos encontramos con el significado fundamental de la doctrina platónico-aristotélica de la idea del bien [23].

A este concepto vuelve Hegel al comienzo de la tercera parte de la *Filosofía del Derecho:* «La eticidad es la idea de la libertad,

---

[22] *FD*, párr. 129. Por el «concepto de la voluntad» Hegel entiende aquella figura de la voluntad que subyace a su tratado del Derecho abstracto: la «persona» (*FD*, párr. 34 y 35). La «voluntad particular» debe designar al «sujeto» moral que subyace a su tratado de la moralidad (*FD*, párr. 106). En la exposición dialéctica hegeliana de la filosofía política el derecho abstracto aparece como «tesis», la moralidad como «antítesis» (cfr. *FD*, párr. 5 y 6; *Logik* WW V, 35; *Enzyklopädie* párr. 112 y 163[23]). La «idea del bien», siguiendo lo anterior, está en el lugar de la «síntesis» de derecho y moralidad.

[23] Platón, *Lys.* 219 c5-220 b3; *Gorg.* 468b 1-8, 499e 6-9; *Resp.* 505d 5-506a 2; Aristóteles, EN A1 1094 a 18-b 11.

como el *bien viviente*, que tiene en la *autoconciencia* su saber, querer y, por medio de su actuar, su realidad, actuar que tiene a su vez en el *ser ético* su fundamento en y por si y su fin motor: el concepto de la libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la autoconciencia» [24]. La idea de la eticidad, de la que trata Hegel en la tercera parte de su teoría del Estado moderno, no es por tanto más que aquella idea del bien, que también en la teoría de Platón es el fundamento de la idea de Estado, pero ahora ya no pensada como «idea aún abstracta», sino como «el bien viviente», y por tanto como principio organizativo de una comunidad real de hombres [25]. La idea hegeliana de la «eticidad» es, por tanto, un modelo interpretativo, tomado de la filosofía política antigua. Su contenido incluso se deriva del modelo de la *polis* antigua. Ello puede fácilmente probarse por sus escritos primeros. En abril de 1796 Hegel escribió sobre el ciudadano de la *polis* antigua: «La idea de su patria, de su Estado, era la realidad invisible y superior, por lo cual trabajaba y que le movía al esfuerzo; ella era para él *su fin último del mundo o el fin último de su mundo.* Este fin lo encontraba representado en la realidad o colaboraba a su representación y conservación» [26].

El concepto de Estado de Hegel, con resabios antiguos, es, por tanto, enteramente republicano. Se orienta por el modelo de una comunidad política fácilmente abarcable (εὐσύνοπτος) [27], en la cual todos los ciudadanos libres participan inmediatamente en los auntos políticos, y en la conservación de su comunidad tienen el fin común de su actuar. Este fin común no es para ellos algo representado que deba aún realizarse, sino que está ya realizado en su comunidad política y, por tanto, ha «devenido mundo existente». Para cada individuo este «fin último» realizado se presenta, consecuentemente,

---

[24] *FD*, párr. 142. En estos párrafos Hegel distingue dos aspectos (o «momentos») de la idea del bien: el aspecto de la autoconciencia y el aspecto del ser ético. En la autoconciencia política de los ciudadanos la idea del bien (es decir la idea de la comunidad política) es existente actualmente; por el otro aspecto los ciudadanos conciben la idea de la comunidad política como el fundamento de la acción política. En la medida que les aparece como algo dado, que existe independientemente de sus libres decisiones, Hegel denomina este aspecto de la idea de la comunidad política su «ser ético».

[25] *FD*, párr. 131,cfr. párr. 144.

[26] Nohl 222 (vers. cast. pág. 151).

[27] Aristóteles, *Política* H4 1326b 24.

como «ser», como lo «objetivo» o como «sustancia concreta» [28]. Y en cuanto que el fin último es el motivo del actuar político para todos los ciudadanos, Hegel lo denomina el «fin motor» o, incluso, con una expresión de la teología de Aristóteles, «fin de sí mismo absolutamente inmóvil» en sí mismo y motor (para los ciudadanos singulares) [29]. Esta intepretación de la *polis* antigua es el trasfondo de una famosa fórmula hegeliana. Para entenderla y para hacerle justicia debería verse, en primer lugar, que esta interpretación es el resultado de una idealización de la vida política antigua. Aunque Platón y Aristóteles no le hubieran dado su total asentimiento, no está tan lejos del horizonte de la metafísica griega: la interpretación del Estado como divino, que es en y por sí [30].

6. La hegeliana divinización del Estado tiene, con todo derecho, mala fama, pues debía causar escándalo tanto en aquellos que temían la profanación del nombre de Dios como también en aquellos que ya no podían reconocer ninguna significación a dicho nombre.

---

[28] *FD*, párr. 130, 142 y 144. En la medida que Hegel concibe la comunidad política como «sustancia», se expone al peligro de considerar a los ciudadanos solamente como accidentes o como cualidades de esta sustancia (cfr. *FD*, párr. 146, 156 Agr.). En ello Hegel anduvo con menos cuidado que Aristóteles, quien evitó cuidadosamente denominar una «sustancia» a la comunidad política (cfr. Aristóteles, *Pol.* A2 1253 a 19-23). En sus lecciones de Jena sobre el «sistema de la eticidad» Hegel mismo había defendido la tesis que la vida ética debía destruir completamente toda particularidad (cfr. *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, ed. Lasson, pág. 464), pero en la Filosofía del derecho abandonó esta idea.

[29] *FD*, párr. 142, 152 y 258. En la teología de Aristóteles Dios es el último, que, siendo él mismo inmóvil, mueve el mundo (*Metaph.* 7 1072 a 21-b 14). En su prólogo a la *Fenomenología del Espíritu* Hegel mismo se había referido a este concepto (ed. de Hoffmeister, pág. 22). Puesto que el concepto aristotélico se había desarrollado desde la platónica «idea del bien», no le resultó difícil a Hegel darle una interpretación política.

[30] *FD*, párr. 258 Obs. El origen antiguo de la expresión hegeliana se hace patente cuando Hegel, aludiendo a Atenea como diosa de su Polis Atenas, designa al espíritu del pueblo como lo «divino que se *sabe* y se *quiere*» (*FD*, párr. 257 Obs.). En su primer sistema de la eticidad esta divinización del pueblo es bastante frecuente (cfr. *Schriften zur Politik*, ed. Lasson, págs. 465, 467, 469, 475, 487, 488 y 503; cfr. igualmente WW I, 400). Justamente el concepto hegeliano de lo divino como algo que es «en y para sí» recuerda el concepto del ser absoluto en la metafísica griega (cfr. *Parménides* ed. DK B8, 29; *Xenophanes* ed. Db B29, 1). Platón consideraba la inmortalidad de la especie como algo divino (*Symp.* 207d 1-208b 6). Jugando con este concepto Hegel desarrolla en su *Sistema de la eticidad* su concepción de la divinidad del pueblo (cfr. *Schriften zur Politik*, ed. Lasson, pág. 449, cfr. pág. 464). En el mismo concepto aristotélico de la comunidad política autárquica Hegel hubiera podido ver una aplicación de su carácter divino, por cuanto la autarquía era considerada como algo divino (cfr. Aristóteles, *Pol.* A2 1252 b31-1253a 1, compararlo con *FD*, párr. 270 Agr. y *Metaph.* N4 1091 b15-20).

Lo problemático de esta concepción del Estado no está en que Hegel haya intentado, en general, interpretar la comunidad política con conceptos fundamentales de la metafísica y teología antiguas, sino en que intentara extender esta interpretación expresamente también al Estado moderno [31]. Con ello no sólo se expuso a fáciles ataques, que, como se sabe, fueron perpetrados siempre enérgicamente, sino que con ello Hegel se exponía también al peligro de perder de vista las realidades, cuya interpretación emprendió con ayuda de su ideal humanista de juventud. Pero, sobre todo, con su interpretación de resabios antiguos del Estado moderno, Hegel debía presuponer que los pueblos o naciones son como un individuo histórico-universal, a los que pertenece sin condiciones el hombre individual en su existencia histórica. Las posibilidades de depreciar el ideal hegeliano de Estado republicano como una ideología cerrada de corte nacional-estatal son inmensas.

De todas maneras se comprenderá mal la significación de la concepción hegeliana del Estado mientras no esté claro que ella, en la teoría hegeliana del Estado moderno, tiene la función de subsanar el defecto manifiesto de la concepción liberal del Estado. Mientras el Estado no tenga otra tarea que la de proteger y asegurar la libertad y la propiedad de los individuos, el desempeño del mismo poder estatal será un mal (aunque inevitable). Juzgado desde los intereses de los individuos, será entonces «algo arbitrario ser miembro de un Estado», o, tal como lo expresó Hobbes: los hombres se asocian formando un Estado «not because naturally it could happen no otherwise», sino «by accident»; una formulación que Hegel tendría en mente cuando trató de las debilidades del liberalismo [33].

---

[31] No parece que Hegel se hubiera aclarado sobre la distinción entre pueblo (la antigua polis) y el Estado (del monarca autárquico moderno). En ocasiones parece identificar el Estado con el pueblo (*FD*, párr. 34, 156) o con el espíritu del pueblo (*Volksgeist*) (*FD*, párr. 274, 331, 347, 352); en las confrontaciones con las ideas democráticas modernas habla del pueblo con profundo desprecio (cfr. *FD*, párr. 279 y s., 301 y s., 317 y s., 318). De una divinización del pueblo (*FD*, párr. 257 y s.) pasa inmediatamente a una divinización del soberano en su «absoluta autoridad y majestad» (*FD*, párr. 258 y s.).

[32] J. Ritter ha estudiado la significación que la divinización hegeliana del «mundo ético» tiene en su filosofía de la historia, de todos modos no ha podido disipar la duda que ha despertado la divinización hegeliana de la monarquía autocrática.

[33] *FD*, párr. 258 y s.; Hobbes, *De Cive*, 12 (OL II 159). De manera semejante lo admite Hume: «Society must be esteemed in a manner accidental, and the effect of many ages» (*Treatise*, III 2, 2, ed. Lindsay, pág. 198).

Por el contrario, Hegel presenta su convicción de que los individuos podrán ir más allá de la limitación de sus intereses privados particulares solamente si aprenden a participar en las decisiones políticas de su comunidad: «La determinación del individuo es la de llevar una vida universal». El ideal hegeliano de Estado de resabios antiguos está al servicio, por tanto, de la superación de la idea liberal de Estado aproximadamente de la misma manera que desde entonces en casi todos los Estados modernos actúa la idea de democracia, según la cual es derecho y tarea de todos los ciudadanos participar en el ejercicio del poder estatal. (Aquí presupongo que un Estado liberal no es necesariamente democrático, ni un Estado democrático necesariamente liberal).

Uno debe preguntarse por qué Hegel se niega persistentemente en la *Filosofía del Derecho* a hacer propia la superación de Rousseau de la concepción liberal de Estado y su ideal de un Estado democrático. Ello es tanto más notable si tenemos en cuenta que desde sus primerísimos tiempos se encuentra muy especialmente cercano de Rousseau y, sobre todo, comparte totalmente su desafección para con lo privado y su admiración por la vida pública. Puntos de vista de oportunidad pública, a la que en modo alguno estaba cerrado Hegel mientras componía su principal obra de teoría de Estado, pueden haber influido.

La objeción levantada expresamente por Hegel contra la concepción del Estado de Rousseau afecta la radicalidad con que en el Estado democrático rousseaniano todas las situaciones sociales y políticas deben ser reducidas a decisiones políticas. El contrato social crea, según Rousseau, «un corps moral et collectif, lequel reçoit de ce même acte son unité, son moi commun, sa vie et sa volonté». «Empezar desde el principio y desde el pensamiento» significa, según la concepción de Hegel, que las tradiciones históricas, de las que surgieron instituciones y comunidades políticas, no deben ser reformadas, sino anuladas por principio. Pero con ello se atribuye a la «subjetividad de la libertad» más de lo que puede rendir, y la idea de un Estado racional es concebida sólo unilateralmente [14]. La crítica hegeliana al Estado radicaldemocrático no se diferencia tanto de las consideraciones que un siglo después condujeron por todo el mundo a una democracia representativa que asegura la continuidad histórica.

[14] Rousseau, *Contrat social*, I 6; *FD*, párr. 258 y s.

Lo que Hegel, en su crítica al Estado radicaldemocrático, resalta —aunque no expresamente, pero presupone— aparece, para un juicio de su teoría del Estado moderno, no menos importante: su insistencia en los principios liberales. Aunque los considerara insuficientes para la fundamentación de una teoría del Estado moderno, tuvo gran interés en incorporarlos íntegramente en su teoría política, mientras que eran fundamentalmente eliminados en el Estado democrático de Rousseau: «Dans une législature parfaite, la volonté particulière ou individuelle doit être nulle». Frente a esta aniquilación del individuo en la democracia radical, Hegel contrapone el postulado de vincular la libertad del individuo con la fuerza de la comunidad: «El principio de los Estados modernos tiene la enorme fuerza y profundidad de dejar que el principio de la subjetividad se consume hasta llegar el extremo independiente de la particularidad personal, para, al mismo tiempo, retrotraerlo a su unidad sustancial, conservando asi a ésta en aquel principio mismo» [15]. Ciertamente, el Estado debe poner límites a las esferas del derecho privado y bienestar privado, a la familia y a la sociedad civil; pero, fundamentalmente, no debe intervenir en estas esferas y dejarlas a la configuración libre de los individuos autónomos. Por tanto, el Estado hegeliano, a diferencia de la democracia radicaldemócrata de Rousseau, debe no ser totalitario [16].

Los mismos motivos que mueven a Hegel a rechazar un Estado que proclama la libertad ilimitada para someter las relaciones sociales y políticas a decisiones políticas, le mueven también a rehusar su contrario de la antigüedad, el Estado de Platón, también totalitario a su manera: porque en él las libertades individuales están eliminadas igualmente de manera completa. Comparado con la democracia de Rousseau, basada unilateralmente sobre el principio de la libertad subjetiva, el Estado de Platón representa para Hegel el otro extremo de una unilateralidad en la idea de Estado, ya históricamente superada en la modernidad: el Estado en el cual el

[15] Rousseau, *Contrat social*, III 2; *FD*, párr. 260.

[16] Esta distinción se ve claramente en los respectivos roles diferentes que Rousseau y Hegel asignan a la religión de sus Estados. Mientras Rousseau se esfuerza por la instauración de una religión civil, cuya fe es vinculante bajo pena de muerte (*Contrat social*, IV 8), el esfuerzo que en Hegel está en primer plano es el de asegurar la independencia del Estado de influencias religiosas (*FD*, párr. 270 Obs.). No encontramos ningún intento en Hegel de usar la religión o sentimientos pseudorreligiosos como un medio de política totalitaria.

principio de la subjetividad es oprimido en favor de la «sustancialidad» (la idea de la comunidad) [17].

Así resulta como el núcleo de la filosofía hegeliana la concepción de un Estado, en el cual —expresado en el lenguaje de Hegel— lo universal con lo particular, sustancialidad y subjetividad [18] se encuentran unidos de manera que ambos tienen total validez y se complementan mutuamente: la concepción de un Estado, por tanto, en el cual la exigencia de los individuos de libre desarrollo y autodeterminación se encuentra satisfecha en la misma medida que la comunidad política es reconocida como una magnitud histórica que excede los intereses sólo individuales y privados. Así entendido, el Estado es «unidad sustancial, en la cual la libertad alcanza su derecho supremo» [19].

7. Hegel no se ha contentado con concebir el Estado moderno haciendo síntesis de pensamientos fundamentales de la filosofía política de la antigüedad y de la modernidad y uniendo sentido político y libertad civil. Respecto del concepto fundamental de la teoría moderna del Estado: la soberanía del Estado no podía, sin más, tomar posición de manera clara. En su posición ante el problema de la soberanía debe mostrarse si ha tenido éxito la pretendida síntesis de las ideas políticas.

En todas las teorías modernas la doctrina del contrato social es el lugar sistemático donde debe mostrarse, en una teoría del Estado, en quién reside la última decisión y el origen de toda legitimación política y jurídica. Pero Hegel rehusó expresamente esta doctrina y en su lugar puso el pensamiento del Estado como una comunidad política que se encuentra en una tradición histórica. Ahí donde todas las teorías más antiguas presentan el paso del estado de naturaleza a la «sociedad civil» (es decir, al Estado), Hegel metió la doctrina de la moralidad como una condición necesaria del Estado. Puesto que en la tercera parte de la *Filosofía del Derecho* introduce la fundamental y muy importante distinción entre sociedad civil y

[17] *FD*, prólogo, párr. 46 Obs., 185 Obs., 206 Obs. y 299 Obs.

[18] La unidad de sustancialidad y subjetividad Hegel la elevó a programa en un famoso pasaje del prólogo de la *Fenomenología del Espíritu* (ed. Hoffmeister, pág. 19), que ha sido excelentemente analizado por Andrew J. Reck (*Studies in Hegel, Tulane Studies in Philosophy*, IX, New Orleans/The Hague, 1960, págs. 109-133) cfr. *FD*, párr. 257, 258 y 278 Obs.

[19] *FD*, párr. 258.

Estado, hubiera sido de esperar que ahora en el tránsito de la exposición de la sociedad civil al Estado hubiera formulado el problema de la soberanía estatal y hubiera presentado su tesis. Pero ha aplazado el tratamiento de este problema y lo hace precisamente ahí donde pasa a tratar los poderes estatales.

La división de los tres poderes estatales, emprendida por Hegel, sigue (como tan frecuentemente sucede, aunque no regularmente en la *Filosofía del Derecho)* un orden «dialéctico» tomado de su *Lógica* [40]: El poder legislativo tiene la tarea de «determinar lo *universal»;* al poder gubernativo le compete subsumir «las esferas *particulares* y los casos singulares» bajo «lo universal»; y al «poder del príncipe» Hegel le atribuye la «*subjetividad* de la última decisión de la voluntad». Ahora bien, según el esquema dialéctico hegeliano la «subjetividad» o «singularidad» se ha de entender como síntesis de la universalidad y la particularidad [41]. De ello resultaría que la legislación y el gobierno deberían resumirse en el poder del príncipe. Así podría desempeñar la tarea de representar al Estado en su totalidad y, por tanto, representar la soberanía del Estado. Que este representante de la soberanía del Estado sea un monarca que tenga la confianza de los ciudadanos, o un jefe de Estado elegido, no tendría ninguna significación esencial en el marco de la filosofía hegeliana.

Hegel, de hecho, intentó dar una interpretación semejante de su doctrina de la soberanía en sus lecciones de Berlín, cuando declaró que el rey es aquel poder estatal, cuya tarea consiste en «poner el punto sobre la i» [42]. Pero desgraciadamente esta interpretación no hace en modo alguno justicia a la exposición de la *Filosofía del*

---

[40] Contra Hegel se puede ciertamente afirmar que el procedimiento dialéctico en la filosofía política no ofrece ninguna ventaja. J. Plamenatz ha indicado algunas inconsistencias en el tratamiento dialéctico hegeliano de la filosofía política *(Man and Society*, Londres, 1963, II 227, 232, 235), a las que podría añadirse otras (la tercera sección de la primera parte «La injusticia» y toda la segunda parte no cuadran con el esquema dialéctico). La dialéctica de la Filosofía del Derecho en lo esencial consiste en la ficción de una marcha, a cuyos estadios llega la voluntad humana en la persecución de su fin último: la dialéctica es el orden se estos estadios segun la secuencia «inmediatez» (=tesis), «diferencia» (=antitesis) y «unidad» (=síntesis), así como la necesidad que obliga a la voluntad a continuar de un estado al siguiente, hasta conseguir su fin último (cfr. *FD*, párr. 31). Por muy grandioso que sea en si este programa, apenas es adecuado en la filosofía política, tal como resulta evidente de la exposición hegeliana de los poderes del Estado.

[41] *FD*, párr. 273. Sobre la introducción dialéctica de este párrafo cfr. *FD*, párr. 5-7

[42] *FD*, párr. 280 Agr.

Derecho. Pues en esta obra Hegel se permite una inconcebible excepción dentro de su exposición «dialéctica»: invierte, en el desarrollo de su esquema, el orden de la secuencia y empieza con la síntesis dialéctica, siguiendo con la antítesis y la tesis. A esta infracción, única en el sistema de Hegel, corresponde luego en el desarrollo la caracterización que recibe el poder del príncipe: el rey es presentado como el soberano, que no necesita de ninguna legitimación democrática; la monarquía hereditaria es «deducida» de la lógica dialéctica; y los otros dos poderes estatales, el gobierno y el legislativo, aunque dependientes del monarca, reciben la misión de mediar entre la solidaria majestad, «cuyo carácter es esta inmediatez carente de fundamento y este último ser-en-sí», y el pueblo [43].

Así Hegel mismo ha sacrificado su concepción del Estado moderno ante la monarquía hereditaria del Estado prusiano después del Congreso de Viena y ante las resoluciones de Karlsbad sobre la represión de las intrigas «demagógicas» [44], y por mor de la acomodación a la situación vigente ha dejado desmoronarse su teoría del Estado moderno en dos partes incompatibles entre sí. Presuntamente se ha de atribuir a la oscuridad de su exposición el hecho que este libro decisivo —uno está casi tentado de hablar de una traición a sus propios principios— hasta el presente en modo alguno ha encontrado la atención que se merece [45].

8. La consecuencia inevitable, que resultó del concepto hegeliano del Estado monárquico, fue la destrucción de la conexión interna de su «sistema de la eticidad». Pues, después de haber introducido al monarca como «la cima y el comienzo del todo» [46], Hegel ya no podía presentar al Estado como aquella organización de una comunidad política, en la cual se discuten y se deciden los problemas

[43] *FD*, párr. 275 y Agr., 279-280, 281 Obs., 287, 302. La «deducción» hegeliana de la monarquía hereditaria, tal como observó correctamente Rosenzweig (II 139), no tiene parangón en la histotia de la filosofía política.

[44] Cfr. ahora el detallado estudio de este punto en mi introducción a G. W. F. Hegel, *Vorlesungem über Rechtsphilosophie*, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1973, I 105 y ss.

[45] Haym, 382 solamente indicó que Hegel (aparentemente, tal como él afirma) atribuyó a la subjetividad del monarca una importancia extraordinariamente grande. Tampoco Rosenzweig (II 139-142) observó lo que pasaba cuando Hegel hacía del monarca la síntesis dialéctica de los tres poderes del Estado.

[46] *FD*, párr. 273. En sus lecciones berlinesas Hegel intentó dar una explicación porqué había empezado su exposición de los tres poderes del Estado con el poder del príncipe (cfr. *FD*, párr. 275 Agr.), pero sin argumentos convincentes.

universales de la familia y especialmente los de la sociedad civil. La conexión entre la sociedad civil y el Estado se pierde más bien en la exposición hegeliana por unos cuarenta párrafos, para ser luego retomada sin éxito real, en conexión con el tratamiento del «poder del príncipe» y del gobierno, en el contexto de las exposiciones sobre el poder legislativo. Con ello Hegel liquida el fruto de sus mejores esfuerzos: la significación de su doctrina de la sociedad civil es entonces apenas reconocible.

En la historia de la filosofía pilítica Hegel es el primer autor que ha distinguido la sociedad civil y el Estado como dos diferentes ámbitos de la vida pública y ha emprendido una fundamentación teórica de dicha distinción. En la teoría hegeliana la sociedad civil está concebida como el contexto de todas aquellas actividades, que surge por el hecho que una multitud de individuos, que primeramente va tras sus propios fines y asi entran en múltiples relaciones recíprocas y asi, finalmente, se hacen dependientes de las condiciones de este contexto de acción, a la vez que por medio de su propia acción ayudan a producirlo. Así ella es, en primer lugar y ante todo, el «sistema de las necesidades», en el cual uno depende del otro: las relaciones de producción de la moderna sociedad industrial. Pero, puesto que este sistema no puede subsistir sin un influjo regulador, la sociedad civil abarca también los ámbitos de la administración de la justicia *(Rechtspflege)*, la previsión social y las instituciones sociales (las «corporaciones»).

Para poder dar validez en su filosofía política a todo este ámbito Hegel debía concebir el trabajo como fuerza productiva y descubrirlo como fundamento de la sociedad civil. Esta visión, que subyace ya a la famosa dialéctica del señor y el esclavo de la *Fenomenología del Espíritu*, es quizá la aportación hegeliana más original en la filosofía. En la *Filosofía del Derecho*, su teoría de la sociedad civil le permite señalar problemas del Estado moderno, que tuvieron una importancia decisiva para la historia de los siglos XIX y XX. La tradición liberal en filosofía política anterior a Hegel contiene solamente atisbos de una teoría del trabajo y de la sociedad civil [47]. Es de tal manera una teoría de los derechos subjetivos de libertad

[47] El famoso capítulo sobre la propiedad y el trabajo de John Locke (Second Treatise, cap. 5), al que Hegel se encuentra tan cercano, quedó sin serias consecuencias en su filosofía política. Sobre la recepción hegeliana de la Economía nacional británica cfr. Paul Chamley, *Economie politique chez Steuart et Hegel*, Paris, 1963.

que en la discusión sobre la propiedad privada quedó excluida de la teoría política la pregunta por el origen de la propiedad desde el trabajo y por la sociedad estructurada según la división de trabajo. Así la teoría del Estado es reducida a una teoría de los límites de los derechos dentro de un Estado.

En cambio, el trabajo humano y la división de trabajo en la sociedad jugaban un papel importante en la teoría política de la antigüedad: el Estado platónico se desarrolla desde la división de trabajo y en ella obtiene su fundamento. Pues en la comunidad política, según la doctrina de Platón, los hombres realizan su bien común en la medida que cada uno colabora por su parte en la conservación de la vida común. Pero ni Platón ni Aristóteles habían sacado las consecuencias de estos principios de su filosofía política, en el sentido que la fuerza productiva humana como tal debía tener una influencia decisiva en la configuración del Estado. Aún menos que en la teoría liberal, según Platón y Aristóteles, surgen inmediatamente del trabajo humano exigencias y derechos políticos.

Hegel está en camino de reparar las omisiones de ambas teorías introduciendo entre la doctrina de la familia como comunidad humana elemental y la doctrina del Estado como comunidad perfecta y autárquica la teoría de la sociedad civil y vinculándola tanto con el derecho racional liberal como con la doctrina del Estado. Por ello está muy interesado en trasladar la articulación de la sociedad con división del trabajo a la articulación del Estado. Su rechazo, hoy sorprendente, del derecho a voto universal e igual, en favor de un Estado estamental, tiene su causa en esta pretensión [48]. Así la relación entre sociedad civil y Estado debía convertirse en el problema decisivo de su filosofía política.

La significación del trabajo y de la sociedad civil en la filosofía política hegeliana no hace sino aumentar por el hecho que solamente pudiera superar realmente el planteamiento individualista de la concepción liberal de Estado y solamente pudiera trasladar creíblemente al Estado moderno su juvenil idea de Estado republicano convirtiendo el carácter social del trabajo humano en el fundamento de su idea de Estado. Hegel había podido aprender de Platón y

---

[48] *FD*, párr. 300-308. Hegel afirma que el derecho a voto universal e igual elimina la posibilidad de que la estructura de la sociedad civil se encuentre representada en la asamblea legislativa y separa «la vida civil (social) de la vida política» (*FD*, párr. 303 Obs.).

Aristóteles que el hombre es un ser social, porque está destinado a vivir en una sociedad con división de trabajo. A las tareas sociales del Estado las ha resaltado muy claramente en su *Filosofía del Derecho*[49] y a los problemas políticos, que debían seguirse del nacimiento del proletariado industrial, los anticipó con una expresión con visos de profética: «Por medio de esta dialéctica suya la sociedad civil es llevada más allá de sí»[50]. Su filosofía política estaba justamente dispuesta para desarrollar un socialismo liberal. Karl Marx lo reconoció pronto, cuando escribió: «Lo grandioso de la *Fenomenología* de Hegel ... es ... que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso, ... que capta por tanto la esencia del trabajo»[51].

Hegel no sacó las consecuencias que se siguen del planteamiento de su filosofía política. Más bien ha puesto gran confusión en la construcción de su teoría del Estado moderno, desarollando la doctrina de la soberanía, no desde la autonomía jurídica de los ciudadanos, sino reduciéndola a la legitimidad del monarca. La obra principal de su filosofía política, que hubiera estado destinado a convertirse en fundamento de una política del futuro, pronto fue conocida como un «libro servil», «de cuyos principios y doctrinas todo hombre amante de la libertad debe mantenerse alejado»[52].

Parece que Hegel fue consciente de que en las condiciones históricas del tiempo de la restauración no estaba en condiciones para realizar una teoría del Estado moderno que satisfaciera sus propias exigencias. El prólogo a la *Filosofía del Derecho* concluye, como se sabe, con la constatción resignada: «Cuando la filosofía pinta sus tonos grises sobre gris, entonces ha envejecido una configuración de la vida, y no se deja rejuvenecer con gris sobre gris, sino sólo conocer. Sólo cuando irrumpe el ocaso, inicia su vuelo el búho de Minerva»[53].

9. K. R. Popper no ha sido el primero en reprochar a Hegel porque su Estado no era el Estado liberal. Podemos suponer que Hegel hubiera respondido en seguida que precisamente éste era su

---

[49] Bajo el título de «Policía» (*FD*, párr. 231-248).

[50] *FD*, párr. 246.

[51] *Manuscritos de París*, fol. XXIII (vers. cast. de Francisco Rubio Llorente, *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid, 1970, págs. 189 y s.).

[52] *FD*, prólogo (=*Vorl. über Rechtsphilosophie*, *o.c.*, II 74).

[53] Ibid., págs. 70, 23, 26.

problema: si puede el Estado moderno ser liberal y nada más. El ataque de Popper a Hegel fue, de todas maneras, comprensible en un tiempo en el que se trataba de defender el Estado liberal en contra del fascismo totalitario y el comunismo. Pero una generación después resulta claro que los problemas del Tercer Mundo no pueden ser resueltos con los medios de la política liberal. Esto confirma la visión de Hegel acerca de los límites del principio liberal.

A pesar de todo, después de 150 años de la primera edición de la *Filosofía del Derecho*, uno no puede menos de constatar que la tèoría hegeliana del Estado ha fracasado. En cierto sentido, esto debe decirse de todos los grandes pensadores modernos. Ninguno de ellos ha desarrollado una teoría que, siquiera en sus líneas fundamentales, pueda satisfacer. Pero Hegel no ha fracasado como sus antecesores, porque no hubiera conocido suficientemente la magnitud de su tarea. La conoció como ninguno antes de él y en el fondo también como ninguno después de él. Su fracaso debe atribuirse a su rechazo en reconocer y hacer valer la contradicción entre lo racional, que ya es real, y lo no-racional, que aún existe.

En cierto modo, su filosofía política se ha convertido en imagen de su sitación histórica, en un sentido que no difiere apenas de como la filosofía política de Platón, según la interpretación hegeliana, es una imagen de su tiempo. En un sentido más profundo Hegel tiene razón, porque a él se le puede aplicar lo que dijo de Platón: «Se mostró como un gran espíritu por el hecho que precisamente el principio en torno al cual giraba lo distinto de su idea, es el gozne en torno al cual giró entonces la inminente revuelta del mundo.»

LOS FUNDAMENTOS DE LA ÉTICA SEGÚN HEGEL *

ADRIAAN PEPERZAK

Entre los miles de estudios de la obra de Hegel, pocos están dedicados a su filosofía moral. Los que se han preguntado lo que pensaba Hegel sobre mandamientos morales, obligaciones, virtud, etc., pueden dividirse en tres grupos. El primero defiende la tesis de que el sistema de Hegel no contiene una filosofía moral; el segundo grupo sostiene que la ética de Hegel es una parte subordinada de su filosofía política; el tercero cree que la ética puede ser hallada en su tratamiento de «moralidad» *(Moralität)*, al que Hegel dedica un capítulo en la *Enciclopedia* y en la *Filosofía del Derecho*.

Es fácil refutar la tercera tesis porque «moralidad» es el nombre que Hegel usa para referirse al formalismo ético de Kant, atacado por Hegel, ya que no es una base suficiente para la filosofía moral. La primera tesis, a saber, que en el sistema enciclopédico de Hegel falta una ética, es difícilmente creíble. Esto supondría no sólo decir que Hegel es el primer amoralista moderno, sino también que habría reprimido una de las principales pasiones de su juventud. La segunda tesis, que la filosofía moral es una parte integrante de la filosofía política, es sugerida por la estructura de su «filosofía del espítiru objetivo» o *Filosofía del Derecho*, y descansa en argumentos

* Traducción castellana de *The Foundations of Ethics according to Hegel*, in: *International Philosophical Quarterly*, vol. XXIII (1983), 349-365. (Nota del Editor.)

textuales sólidos. Esto se topa, de todas maneras, con grandes dificultades, pues Hegel niega claramente que la dimensión política sea la dimensión más alta de la vida espiritual. ¿Podría, de todas maneras, no coincidir la filosofía moral con una teoría de la pefección humana y, así, incluir el más alto nivel(es) de espiritualidad?

En este artículo yo quiero demostrar que el sistema de Hegel contiene una filosofía moral, aunque ésta no coincide con el tratamiento de Hegel de la moralidad *(Moralität)* o de la vida y estructuras políticas *(Sittlichkeit)*. La ética de Hegel es coextensiva con su íntegra filosofía del espíritu.

Introducción

En su juventud, Hegel dio una gran importancia a los problemas morales. Una vez que él ya fue un filósofo profesional, sin embargo, nunca escribió una obra sobre ética. Esto es de lo más sorprendente considerando el hecho de que él repetidamente escribió tratados de psicología, filosofía del derecho, economía, política, arte y religión, dejando sin tratar muy pocos de los problemas tradicionales de la filosofía. Desde luego, siendo el gran filósofo temático que era, Hegel tenía su propia visión sobre el fenómeno moral, pero las discusiones en las que aparece esta visión son tratadas como elementos subordinados de argumentos en los cuales el tema principal no es la moralidad. Quien quiera explicar la ética de Hegel, por lo tanto, tendrá primero que reconstruirla de varios fragmentos en distintas obras.

1. La vida del espíritu

Para entender correctamente la filosofía moral de Hegel —y lo mismo ocurre con su filosofía del derecho, política, de la historia, del arte, de la religión y de la ciencia— uno debe tener en cuenta constantemente su perspectiva de que la sociedad humana, la cultura y la historia son meramente una realización y una manifestación finitas de una vida infinita: la vida del espíritu absoluto. El Judaísmo, el Islam y el Cristianismo llaman a este espíritu absoluto «Dios»; la filosofía le llama, con Aristóteles, «el motor inmóvil», «energía pura, que es activa en y por sí misma», o «el pensar del pen-

samiento»[1]. Si las formas humanas de existencia, vida, actuación y pensamiento poseen verdad y valor, lo poseen en la medida en que participan en la vida absoluta y eterna. Éstas son modos finitos de existencia de lo infinito. El absoluto no sería infinito si estuviese cerrado dentro de los límites de sí mismo, pues si estuviera separado de todo lo demás, no sería ya omniabarcante. Como opuesto a lo finito, tendría que ser finito, por muy inmenso que fuera. La vida infinita incluye en sí misma toda la efectividad de lo finito, y todo lo que es finito es un momento de lo absoluto[2]. Para el hombre esto significa que su vida es una revelación espacial, temporal, emocional e intelectualmente limitada de la vida absoluta, que es espíritu. Lo que nosotros queremos saber es en qué extensión esta vida es esencialmente calificada como *moral*.

Una primera indicación sobre la respuesta a esta cuestión reside en la característica de espíritu que Hegel apunta en el comienzo de su filosofía del espíritu. Espíritu es esa realidad que actualiza su propia posibilidad infinita y omniabarcante. Creando su opuesto, la naturaleza, y transformándola durante el curso de la historia en el elemento espiritual de la cultura humana, el Absoluto lucha para contemplarse y disfrutarse a sí mismo como espíritu concreto, encarnado en el espacio y en el tiempo[3].

Esta definición del espíritu como auto-realización, con la que empieza la filosofía del espíritu de Hegel[4], puede ser vista como una recuperación del esquema teleológico con el que Aristóteles caracterizó la vida, de cuya forma humana habló en sus trabajos de ética. En el párrafo que sigue a esta definición introductoria, sin embargo, Hegel usa las expresiones teológicas «revelar» y «crear» para formular el mismo concepto de espíritu (C, 384). Así como al final de la *Enciclopedia*, donde el corazón de la religión cristiana es visto como idéntico a la verdad suprema de la filosofía, tal como es formulada por Aristóteles, así también aqui en los primeros párrafos de su filosofía del espíritu, Hegel expone que el Dios del

[1] Ver *Enciclopedia* (1830), §§ 574-577, y las citas finales de la *Metaphysica* de Aristóteles, XII, 1972 b 18-30. Las tres ediciones de la *Enciclopedia* de Hegel (1817, 1827 y 1830) serán citadas posteriormente por las letras mayúsculas A, B y C, respectivamente.

[2] *Enz.* C, 386, Obs.; *Logik* (ed. Lasson) I, 103 ss. (Vers. cast. de A. y R. Mondolfo: *Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires, 1982, págs. 151 y ss.)

[3] *Enz.* C, 383. Cfr. mi explicación en «Hegels definitie van de geest», [Definición hegeliana del espíritu, in: *Tijdschrift voor Filosofie*, 43 (1981), 235-268 y 487-509.

[4] *Enz.* C, 381-384.

Cristianismo no es otro que la vida eterna que siempre han buscado y deseado los filósofos [5].

En los párrafos 381-384, en los que Hegel define el concepto abstracto de espíritu, la vida espiritual es caracterizada tanto por la palabra «verdad» como por la palabra «libertad». Así, Hegel evita admitir una primacía de un tratamiento más teórico o de uno más práctico. El concepto de espíritu, espíritu «en sí mismo» *(an sich)*, precede a la diferencia entre teoría y práctica; contiene las dos posibilidades, pero su «verdad» y «libertad», su «autorrealización» y «autorrevelación» deben ser entendidas en un sentido que no está todavía coloreado por el conocer o el querer.

Sin embargo, en la introducción más popular a la filosofía del espíritu (C, 377-380), que Hegel insertará más adelante, antes de sus párrafos de apertura (A, 299-302; BC, 381-384) [6], ilumina el concepto de espíritu desde una perspectiva teórica desde el principio. Para clarificar el objeto tratado por la filosofía del espíritu, Hegel recuerda al lector «el mandato» que Sócrates recibió del oráculo de Delfos: «Conócete a tí mismo». Este mandato, sin embargo, no se puede aplicar sin restricciones al espíritu (que es perfecto e infinito por definición), sino sólo al espíritu en su realización finita como «espíritu subjetivo», es decir, a los seres humanos individuales [6].

El primer efecto de esta explicación interpolada posteriormente es que el espíritu es primeramente interpretado como una realidad cognitiva. Esta interpretación es dada implícitamente en la tercera parte de la filosofía del espíritu de Hegel, en la que él muestra la consumación y la infinitización de la vida espiritual para que coincida con la religión y con la verdadera ciencia. Los momentos contemplativos de nuestra cultura representan la más íntima participación en la vida del Absoluto, mientras que toda la autorrealización práctica del espíritu en derecho, economía y política, es considerada como propia del más bajo orden de la acción finita. El intelectualismo de Hegel, que de este modo se manifiesta a sí

[5] Cómo Hegel puede hacer culminar una filosofía, que ha integrado la verdad completa del Cristianismo, en la descripción aristotélica de la mejor vida (ver nota 1), es un problema difícil, que precisaría un análisis extenso de su filosofía de la religión.

[6] Cfr. mi artículo «"Ken U Zelf!" of "Wat is filosofie van de geest?"», [«"Conócete a tí mismo" o "¿Qué es la filosofía del espíritu?"»], in: *Tijdschrift voor Filosofie*, 42 (1980), 720-770. «Erkenne dich selbst», que Hegel declara como lema de toda su filosofía del espíritu, en *Enz.* B C, 377, es interpretado por Kant en su «Doctrina de la Virtud» como «el primer mandato de todos los deberes respecto de uno mismo». Cfr. *Ak*, VI, 441.

mismo claramente, implica el punto de vista de que la participación humana en la vida divina culmina en la participación en el autoconocimiento absoluto de Dios. La perfección humana sólo existe en la feliz experiencia de una *theoria* que incluye tanto a Dios como al hombre. Asi Hegel declara su alianza con la visión aristotélica sobre el significado último de la vida humana: como Aristóteles, Hegel subordina praxis e historia a una forma teórica de eternidad.

Un segundo efecto de la clarificación de Hegel al concepto del espíritu en el párrafo 377 de la *Enciclopedia* de Berlín con una cita del dicho de Apolo, es que él, en consecuencia, sitúa la vida del espitiru en la perspectiva de un imperativo. «Conócete a tí mismo» es un «mandato» que concierne no sólo a Sócrates, sino a todo ser humano. Hegel incluso lo llama el «mandato absoluto». La autorrealización, que es la verdadera vida del espíritu, es presentada como una tarea o un *deber ser* que precede a los deberes de los mandatos y prohibiciones concernientes a otros asuntos más concretos de la vida práctica. El mandato es dirigido no hacia el espíritu en general, sino a los seres humanos. Queda por ver hasta qué punto puede ser dirigido hacia colectividades, pero, en cualquier caso, toda forma de deber ser es así caracterizada por la finitud que no puede ser afectada por el espíritu infinito en su infinitud.

2. Ser y deber ser

Para entender la concepción hegeliana del *deber ser*, como aquí se ha intentado, debemos volver a los párrafos de su «psicología» que tratan sobre el espíritu práctico y libre (C, 469-482).

La filosofía de Hegel del espíritu subjetivo es la subdivisión de la filosofía temática que hoy llamaríamos «antropología filosófica». La tercera parte de esta disciplina, la «psicologia», discute la más alta, la posibilidad específicamente espiritual, del ser humano. La primera parte, que Hegel llama «antropología» (C, 388-417), y hasta cierto punto la segunda parte, que trata de la conciencia y de la autoconciencia (C, 418-444), pueden ser todavía interpretadas como una reflexión sobre las modificaciones humanas de la vida animal. La psicología de Hegel estudia, no obstante, la existencia humana en cuanto que ésta no es ya meramente natural, sino específicamente espiritual. Toda la filosofía del espíritu subjetivo es una re-

cuperación del tratado *De Anima* de Aristóteles, del cual Hegel dice en C, 378, que es «todavía el más excelente o el único trabajo de interés especulativo sobre este tema».

En su psicología Hegel trata las más altas potencialidades humanas, de entre las cuales Aristóteles analizó primeramente el conocimiento. Además del análisis del *intelecto* (C, 445-468), Hegel también integra el análisis de la *voluntad* desarrollado por los escolásticos y postescolásticos, sintetizando ambos en dos párrafos en el concepto moderno de *libertad* o autonomía (C, 481-482), que había ya jugado el papel central en las filosofías de Kant y de Fichte.

Pero el tratamiento hegeliano del espíritu subjetivo práctico y libre es no sólo el coronamiento de su psicología, sino que es también, al menos implícitamente, una ética fundamental o una filosofía moral. Recupera no sólo pensamientos aristotélicos sobre la *psyche*, sino también partes de la *Ética* aristotélica.

Mientras que en Platón la cuestión del ser humano está tan poco separada de la cuestión de la virtud humana como lo está de la cuestión de la sociedad virtuosa, el *Opus* de Aristóteles nos enfrenta a divisiones entre los distintos conjuntos de cuestiones. *De anima*, la *Ética* y la *Política* son tratados separados, aunque en cierto sentido se corresponden y compaginan mutuamente. En la manera de pensar de Platón, no era posible una distinción tajante entre «ser» y «deber ser», puesto que su idea de esencia envolvía simultánea e indistintamente a ambos: lo actual y lo genuino. El ser actual *(to ontoos on)* no sólo existe, sino que es también verdadero y bueno. La idea del ser humano es, al mismo tiempo, el ideal del ser humano. Una doctrina del ser y de la esencia desde esta perspectiva es, al mismo tiempo, una doctrina de lo bueno y de «lo real». Pero desde una perspectiva aristotélica, una distinción tajante entre «ser» y «deber ser» —una problemática à la Hume y Moore— es también imposible. Cuando toda la realidad es entendida teleológicamente, todo ser tiende siempre, forzado por su propia esencia, a la perfección de sí mismo y a todo aquello para lo cual ha sido destinado. Su ser actual no es entonces nada más que la progresiva realización del ideal que está implicado en su esencia. Cuando tal realidad se da cuenta de sí misma y puede actuar, necesariamente experimenta su propia realidad como una tarea: un trabajo *(ergon)* que tiene que ser llevado a cabo por su propia realidad —por ejemplo, por el hombre— y que puede salir bien o mal en parte debido a sus propios esfuerzos. Como la *Ética* de Aristóteles deja claro, la

tesis fundamental de la filosofía moral, y en particular el concepto de un *deber ser* original, están ya dados en la psicología aristotélica, que ve al hombre como una energía autoconsciente pero encarnada. Es el concepto poco desarrollado en Aristóteles de voluntad, el culpable de su incapacidad para formular la naturaleza del deber ser original más claramente, y su propio fallo por no ir más allá de una concepción semiética, semiestética, del deber ser humano. No obstante, la escolástica y Kant han visto, cada uno a su modo, cuál es la diferencia entre un *deber ser* deseable y un *deber* obligatorio.

La filosofía del espíritu práctico de Hegel (C, 469-552) está montada de cara a la autorrealización a través de la cual el espíritu absoluto concretiza y manifiesta su vida. En cierto sentido, se puede decir también del espíritu absoluto que cumple una tarea; sin embargo, esto no debe entenderse como que este trabajo podría no tener éxito. El espíritu necesariamente lleva a cabo la meta de su lucha esencial y es, por ello, bueno por definición. Su libertad, a través de la cual el espíritu crea sus manifestaciones finitas como estudios para su autorrealización, es la autoconfirmación fundamental por la cual —como absoluta negatividad— es constituido.

Sin embargo, el ser humano individual, como espíritu subjetivo, es un ser que no actúa necesariamente bien. Él o ella pueden desviarse de la ruta que conduce al desarrollo espiritual. La autorrealización es una tarea para el hombre, cuyo cumplimiento puede no tener éxito. El ser humano *debe* realizar su esencia, pero también puede malograrla por su propia falta. Cualquier descripción filosófica que haga una demanda de completud no debe olvidar que el hombre se experimenta a sí mismo como una tarea impuesta sobre sí por su propio ser hombre. Una antropología filosófica que omita este significado fundamental de conciencia es no sólo incompleta, sino que tampoco es radical. Cuando uno entiende suficientemente el significado de «ser» y «deber ser», éstos no pueden ser separados uno del otro. En este sentido los párrafos en los que se encuentra la «psicología práctica» de Hegel (C 469-480) son al mismo tiempo un análisis del «deber ser *(Sollen)* práctico», que es el compendio de la ética.

El modo en que este «deber ser» es introducido aquí y es entendido en conjunción con el análisis descriptivo del ser humano, queda claro cuando de nuevo recordamos la ética platónico-aristotélica tal como fue entendida por la Escolástica medieval y el siglo XVIII. Las normas para la acción fueron interpretadas por

los escolásticos desde la estructura que, según ellos, caracterizaba al ser humano. Esta transición desde la naturaleza de la norma (o desde «ser» a «deber ser») se hizo posible gracias al hecho de que la estructura del *compositum* hombre se vio desde el principio como una *jerarquía:* incluso al nivel de la descripción se hizo una distinción entre las más altas y las más bajas capacidades e inclinaciones; los aspectos materiales del hombre fueron inmediatamente entendidos como subordinación y subordinados al espíritu. Para un filósofo esta óptica es quizá obvia —quizá incluso inevitable—. Para una ética basada en la regla elemental de que el ser humano debe realizar su propia esencia, tal visión da por resultado un programa completo. Sobre la base de la jerarquía que caracteriza a la «naturaleza humana», «realizarse a sí mismo» significa: realizar las potencialidades inferiores de uno mismo subordinándolas a la realización de las más altas: espiritualizar nuestros propios aspectos materiales; actuando como espíritu encarnado. «Actuar de acuerdo con la naturaleza (humana)» *(agere secundum naturam)* es pues, así, *ipso facto,* una espiritualización. Y si la razón es característica de lo espiritual, este actuar coindice con «actuar de acuerdo con la razón» *agere secundum rationem.* «Seguir la propia naturaleza (o la propia esencia)» *es* entonces ser humano bajo la dirección del *logos* humano o *Vernunft:* bajo la dirección de la razón. Y si el espíritu está caracterizado por la libertad, el lema que encabeza el programa es no sólo «Sé racional», sino también «Sé libre».

¡Sé una (verdadera) persona! ¡Actúa racionalmente! ¡Sé libre! —estos lemas pueden también ser entendidos de una manera kantiana, y esto es precisamente lo que hace Hegel. En su psicología y en su ética (la mayor parte implícita), tanto como en su filosofía del derecho y política, Hegel quiere reconciliar la filosofía práctica de Kant, en la cual la modernidad había obtenido una expresión más noble que cualquier otra en este punto, con la tradición platónico-aristotélica. En algunas partes de la filosofía práctica de Hegel su dependencia de Platón es particularmente fuerte, por ejemplo, en su tematización sobre el concepto de la eticidad *Sittlichkeit)* como un concepto político con implicaciones morales [7]. En otras partes, como en el análisis de los conceptos de *acción* y *responsabili-*

[7] Cfr. mi artículo «Hegels Pflichten- und Tugendlehre. Eine Analyse der Grundlinien der Philosophie des Rechts. §§ 142-156», [«Doctrina hegeliana del deber y de la virtud. Un análisis de la *FD*.§§ 142-156»], in: *Hegel-Studien,* 17 (1982), 97-117.

dad[8], la influencia de Aristóteles y de la escolástica aristotélica es predominante, mientras que las partes que tratan sobre el espíritu práctico subjetivo y moralidad reflejan la influencia de los problemas y las formulaciones de Kant[9]. A través de una recuperación recreadora de los grandes ejemplos, Hegel intenta, de la manera más pura posible, poner de manifiesto la verdad hacia la cual ellos convergen.

3. Ética fundamental de Hegel

Cuando leemos el tratado de Hegel sobre el espíritu subjetivo práctico bajo esta óptica, ¿qué elementos de una ética fundamental se encuentran presentes en él? Basaré mi respuesta a esta primera cuestión en la versión más corta y más concentrada de este tratado, que es la que Hegel nos ofreció en la primera edición de su *Enciclopedia* (Heidelberg, 1817)[10]. De todos modos, para algunas aclaraciones, volveré a la *Filosofía del Derecho (Grundlinien der Philosophie des Rechts)* y a la tercera versión de la *Enciclopedia* (Berlín, 1830)[11].

Hegel empieza explicando el concepto de *voluntad libre*. El espíritu es práctico en la medida en que es *voluntad*, es decir, en la medida en que el espíritu se determina a sí mismo por su propio poder. Este concepto de la voluntad es deducido en A, 387 del concepto de espíritu teórico *(inteligencia*, el intelecto). El centro de esta deducción consiste en el discernimiento de que el pensar en su forma más alta es tan autodeterminación como lo es el querer. El conocimiento perfecto es un entendimiento de las determinaciones que constituyen un objeto, y es *tan* completo que éstas son, al tiempo que determinaciones del sujeto conocedor, propiedades del objeto conocido. El verdadero conocimiento conceptual difiere de los primeros estadios del empírico en el hecho de que ya no expreimenta la determinación de las cosas como algo etraño, sino que las produce fuera de sí mismo como elementos de su propia posesión espiritual. Como una (re)producción conceptual de cosas, el conocimiento perfecto es ya no un modo pasivo de receptor de impre-

[8] Cfr., por ej., *FD*, §§ 110-120.
[9] *Enz*. C, 472-481 y 503-511; *FD*, §§ 105-140.
[10] *Enz*. A, 388-399.
[11] *FD*, §§ 4-28; *Enz*. C, 469-481.

siones, sino una determinación activa de objetos mediante ideas, de las cuales éstos son la realización (A, 368).

A través de la deducción que hace Hegel de la volunad desde el intelecto, una deducción fundada en la identidad radical de la que ambos proceden, la voluntad es identificada desde el principio con el momento del pensamiento y, en un sentido fuerte del término, con el momento racional *(vernünftige)* del hon¡mbre. Hegel así ha mostrado su concordancia con la identificación kantiana de la voluntad y la razón práctica. Al mismo tiempo, ahí mismo, él ha indicado en qué debe consistir la perfecta realización de la voluntad humana. La verdadera voluntad libre es la realización prefecta del concepto de autodeterminación que, al principio (A, 387), no es más que una posibilidad abstracta. En la *verdadera* voluntad libre no es sólo la forma, sino también el contenido, lo que es libre. Es el espíritu libre el que se ha determinado a sí mismo, de acuerdo con la libertad inteligente y la inteligencia libre que él es. Es sólo en la segunda edición de la *Enciclopedia* donde esta perfección de la voluntad libre recibe el nombre especial de «espíritu libre», pero el pensamiento aquí formulado está también presente en la primera versión de la *Enciclopedia* y en la *Filosofía del Derecho*[12]. La identidad del concepto abstracto «voluntad libre» (A, 387) con su perfección como espiritu libre (A, 399) y el lazo de unión entre ambos, que es en consecuencia dibujado como tenso, domina toda la filosofía del espiritu práctico y por ello la ética de Hegel. Esto nos dará alguna indicación previa sobre la concreción del espíritu libre en sus formas de derecho, economía, política, arte, religión y ciencia. Toda la realidad efectiva del espíritu no es otra cosa que la extensión y realización concreta de la libertad humana, pero esta realización abarca al mismo tiempo la socialización y deificación de la libertad. Hasta dónde esta realización exija la libre acción del ser humano individual, es lo que tenemos que analizar con respecto a la ética o a la filosofía moral.

La psicología de Hegel se limita a una ilustración de los aspectos formales de la libertad humana. En ella Hegel arguye que la libertad no puede existir sin un contenido adecuado, pero la deducción de ese contenido sólo nos será dada en las dos partes siguientes de la filosofía del espíritu: la filosofía del espíritu objetivo y la filosofía del espíritu absoluto.

[12] *Enz.* C, 481-482; A, 400; *FD*, § 5 y Obs.

La filosofía del espíritu subjetivo práctico, como el tratado del espíritu subjetico teórico que la precede, no es otra cosa que el análisis de las posibilidades formales por las cuales el hombre es caracterizado como ser espiritual. Si la filosofía no pudiera deducir el contenido verdadero de estos elementos formales, sería reducida a un mero «formalismo» [13]. Éste es, hablando muy generalmente, el reproche que Hegel hace a la filosofía de la razón práctica de Kant. En su mayor parte, Hegel acepta el análisis formal kantiano de la acción humana, pero arguye en contra del modo en que Kant une sus principios formales a elementos de contenido. Antes de hablar del sujeto de la identidad de forma y contenido que pide Hegel, miremos primero el modo en que Hegel integra el análisis formal de Kant en su propia explicación.

Dentro de la dimensión de la acción libre, Hegel distingue cuatro niveles de autorrealización humana. El único modo adecuado en el que la voluntad libre se determina a si misma es el cuarto. De acuerdo con una proposición de la *Filosofía del Derecho*, que es más clara en este punto que la *Enciclopedia* de Heidelberg (A, 395), este cuarto modo consiste en «la *voluntad libre* que desea la *voluntad libre* (es decir, su propia libertad)» [14], o —de acuerdo con la *Enciclopedia*, C, 482— en «la voluntad racional» «que se quiere a si misma como espíritu libre», es decir, la voluntad que pone su propio concepto —la libertad que ella es— como su fin. Esta descripción deja todavía abierta la cuestión de qué contenidos concretos deben ser realizados por tal voluntad libre que conoce y quiere su propia libertad, pero esto implica en cualquier caso que la meta más alta del hombre consiste en un tipo de acción que apunta a y realiza su autoliberación (o «emancipación») o, si esto ya ha ocurrido, que apunta a y realiza la confirmación, garantizando y cultivando su libertad. Con esto queda esbozada la perspectiva omniabarcante de la ética. Si podemos descubrir cuál es el significado concreto de la liberación y desarrollo, podremos deducir de ello qué es lo que los distintos individuos deben hacer para obtenerlos.

[13] *Enz.* C, 481: «Der wirklich freie Wille ist die Einheit des theoretischen und des praktischen Geistes; - *freier Wille, der für sich als freier Wille ist*, indem der Formalismus, die Zufälligkeit und Beschränkheit des bisherigen praktischen Inhalts sich aufgehoben hat». (La voluntad verdaderamente libre es la unidad del espíritu teórico y del práctico; - voluntad libre que es para si como volunad libre, habiéndose superado el formalismo, la contingencia y la limitación del contenido práctico anterior).

[14] *FD*, § 27.

Entonces habremos deducido el (los) contenido(s) que son adecuados a la forma de la voluntad libre.

Los tres niveles que lógica y ontológicamente preceden al más alto nivel de la voluntad son potencialidades imperfectas de la realización de la voluntad libre. Éstos son, por orden: 1) sentimiento práctico; 2) el nivel de nuestras inclinaciones e impulsos, y 3) la lucha por la felicidad. Cada uno de estos momentos permite su absolutización siempre que se pone como fundamento o corazón de una ética que, gracias a esta absolutización de una inadecuada concepción de la libertad, es necesariamente inadecuada. Así, la absolutización del (1) sentimiento en ética conduce a un *hedonismo* y la absolutización de nuestras (2) inclinaciones naturales conduce a un *naturalismo* ético, mientras que la absolutización de (3) la felicidad genera *eudemonismo*. Un análisis más sutil puede descubrir distintos indicios de otros tipos de éticas en la discusión de Hegel. La absolutización de la *pasión (Leidenschaft)*, por ejemplo, podría conducir hacia una heroísmo, mientras que la identificación de la voluntad libre con la libertad de elección degenera en un irracionalismo que no puede distinguir lo bueno de lo malo. El hecho de que el sentimiento, las inclinaciones, la pasión, la lucha por la felicidad y la libertad de elección sean meramente realizaciones incompletas de la voluntad libre no significa, sin embargo, de ningún modo, que deban verse como inútiles o malas. Aún menos que Kant, Hegel nunca hizo una observación que menospreciara nuestros sentimientos e impulsos o, generalmente hablando, nuestras facultades «más bajas»; pero sí protestó contra la absolutización de un momento o de un punto de vista parcial por la cual la totalidad quedase distorsionada o el corazón del asunto oscurecido. La identificación de un todo con uno de sus momentos es la esencia de la falsedad. La verdad emerge, sin embargo, cuando tal aproximación unilateral es corregida por una iluminación de todos los otros momentos y de sus conexiones con el primer momento. Sólo lo absoluto, la verdad completa que se conoce a sí misma, puede y debe ser hecha absoluta; todo lo demás es relativo.

Los sentimientos, la pasión, la elección y la lucha y los contenidos inherentes a todos ellos son así, necesariamente, ingredientes de la acción humana verdadera y buena, pero éstos sólo son buenos cuando ocupan precisamente ese sitio y función y cuando mantienen precisamente esas relaciones, entre y con la voluntad libre, que les han sido asignadas por la constitución esencial del hombre

(es decir, por la *physis* humana o *natura humana).* La tarea de una antropología filosófica es determinar el carácter y las relaciones de todos esos elementos de tal modo que el orden se siga de sus esencias, los revele a sí mismos a través de su propia teoría. Si una persona observa este orden esencial, tiene al mismo tiempo dada ante sí una ética fundamental. La teoría antropológica entonces nos muestra también cómo los diferentes niveles y elementos de la acción humana deben referirse unos a otros. Veamos cómo Hegel desarrolla este planteamiento en la primera versión de su *Enciclopedia.*

A. *Lo práctico: el sentimiento*

Una de las primeras expresiones del espíritu como autodeterminación es el *sentimiento práctico* (A, 388-391). Hegel está pensando aquí en el tipo de sentimiento a través del cual espontáneamente evaluamos los diferentes actos o reglas como buenos o malos. Hegel da estos ejemplos: «el sentimiento del derecho y la moralidad», «las inclinaciones benevolentes», etc. (A, 390 Obs.). Nosotros nos atribuimos a nosotros mismos el estar dirigidos en nuestras acciones por simpatía, sentimiento de justicia, una intuición inmediata de lo bueno y lo malo. Estamos orientados por los sentimientos de nuestro «corazón» (A, 390 Obs).

Uno puede pensar que este tipo de intuición moral es más rica que una ética construida por el entendimiento y la razón, pero el viejo Hegel está convencido de que la verdad contenida en los sentimientos puede ser completa y más adecudamente formulada en el lenguaje conceptual. La moralidad espontánea, que es parte del sentimiento práctico, puede llegar a ser ella misma y ser completamente verdad sólo cuando es traducida a una ética racionalmente justificada. Hegel no niega que este sentimiento espontáneo pueda ser una buena guía. En situaciones normales su evaluación corresponderá a las intuiciones de una razón autoconsciente —el contenido del verdadero sentimiento práctico es el mismo que el de la voluntad racional—, pero el sentimiento no puede ser por si mismo el más alto criterio. El tribunal supremo es exclusivamente el de la razón: «lo siento así» no puede justificar ninguna sentencia ante este tribunal.

El sentimiento práctico es una primera, inmediata y, en su ma-

yor parte todavía, natural manifestación de la voluntad como autodeterminación de y por el espíritu. En la medida en que el sujeto intuye qué contenidos (actos, estados, etc.) son buenos y se permite ser guiado por la simpatía espontánea, éste está internamente determinado, por sí mismo, hacia una cierta preferencia. Como tal, su sentimiento corresponde a la definición de voluntad como «determinación de uno mismo». Por el otro lado, tal sentimiento es algo con el que el sujeto meramente tropieza o se encuentra. Como una autodeterminación *pasivamente experimentada*, este sentimiento no hace justicia a la noción de voluntad y es todavía algo natural (A, 389). Este aspecto explica también porque el sentimiento práctico es singular, contingente y subjetivo. La forma del sentimiento no se acomoda al contenido espiritual intuido en él. El contenido del sentimiento concreto es universal, trans-subjetivo y necesario, pero la forma del sentimiento es contingente, subjetiva e individual.

Aunque el sentimiento para cuestiones como moralidad, derecho y religión [15] es meramente una sombra de la autodeterminación autónoma que caracteriza el concepto de espíritu como voluntad libre, este fenómeno afectivo incluye los elementos esenciales estructurales de la volición autónoma, aunque al nivel en que es todavía en su mayor parte natural. Ahora toda la autodeterminación envuelve un elemento de un deber-ser *(Sollen)*. Por ello no es cierto decir que Hegel se opone al *Sollen*. Pero con respecto al «deber ser», también rechaza cualquier absolutización. Cuando uno concibe el *Sollen* como la más alta y la última palabra sobre la vida humana, como sobre todo Fichte lo hizo, uno cree que es imposible una síntesis última y una armonía de vida. Pero esto también significa renunciar a la certeza de que al final todas las discrepancias pueden ser reconciliadas y entendidas como momentos de una unidad más alta. Para el Hegel ya no tan joven, tal posición es la misma que la de abandonar la filosofía y afirmar un absurdo fundamental en la existencia. Como un momento relativo que es mantenido y es asimismo anulado, el *Sollen* es un momento esencial para toda la actividad humana. Una filosofía prácica deberá, pues, pensar en ello como algo coextensivo con el querer humano.

El momento de *Sollen*, que es una parte del sentimiento práctico, puede ser comprendido por el análisis de tales sentimientos prác-

[15] El último *(«wie von Religion»)* fue añadido a la observación de la *Enz.* A, 390 en 1827 (B, 472) y se mantuvo en C, 471.

ticos como vergüenza, arrepentimiento, satisfacción de actos cometidos, etc., lo que Hegel, en A, 391 Obs., llama «modificaciones del sentimiento práctico formal». Una filosofía muy trabajada de la afectividad debería describir más claramente la diferencia entre un tipo de sentimiento al cual corresponde la simpatía natural y un sentimiento para el derecho y la moralidad (A, 390 Obs.) y el tipo al que corresponde «el contento, el placer, la pena (...), la vergüenza, el arrepentimiento y la satisfacción»; pero para nuestro propósito podemos agruparlos juntos, como lo hace Hegel, como modificaciones de la afectividad en la medida en que ésta es importante para la acción humana y la moralidad.

Siempre que me siento satisfecho con la realización de un acto, me siento bien. La depresión por el mal del mundo es, de todos modos, desagradable. La vergüenza y el arrepentimiento, el gozo y la pena y todos los sentimientos semejantes con relación a la acción humana son variaciones de un sentimiento que podemos llamar hedónico y al que Hegel llama «el sentimiento del placer o el displacer» (A, 391). A este nivel de sentimiento, el placer *(hédoné)* y el displacer o pena *(lupé)* son los detectores en base a los cuales el sujeto que siente determina si un estado o hecho actual corresponde o no a lo que el sujeto intuye como justo. Un sentimiento de satisfacción es una indicación de que la situación o conducta factual es una realización de los requerimientos comprendidos en el sentimiento práctico del derecho, moralidad, etc., el cual fue discutido en los párrafos precedentes. El sentimiento desagradable de vergüenza, arrepentimiento, indignación o pena aclara que los actos no hacen justicia al ideal sentido. La dualidad entre ideal y hecho, la cual está así, en efecto, en el nivel afectivo, es observable incluso antes de la experiencia de gozo o dolor en un «deber ser» sentido que es inherente a toda la afectividad que tiene que ver con la acción humana [14].

Hegel analiza este «deber ser» del siguiente modo (A, 391). Es la relación *(Beziehung)* entre dos momentos del sentimiento. Como sentimiento propiamente dicho —cuando tiene el mismo contenido que la razón práctica— es una intuición espontánea de un universal concreto. (Kant había demostrado, lo recordaremos, que la meta

[14] Hegel ha tematizado a su manera el *«moralisches Gefühl»* (sentimiento moral), con el que Kant pugnó tan duramente en el tercer capítulo de la *Analítica* de la *Crítica de la Razón Práctica (KpV,* Ak, V.A, 127 y ss.).

de la razón práctica consiste en algo universal.) Por otro lado, el sentimiento práctico está relacionado con una realidad factual que consiste en acciones individuales y sus efectos: una situación en la cual el individuo se encuentra a sí mismo, una serie de eventos que ocurren, la reacción que provocan en el sujeto, etc. Un «buen» sentimiento es práctico en la medida en que compara este acto contingente con el contenido universal de la voluntad racional (es decir, buena). Puesto que el acto no corresponde necesariamente al fin de la razón, ésta aparece como algo que hace una demanda: impone un «deber ser». La facticidad de la acción humana aparece asi bajo una perspectiva moral.

En los párrafos en que ha sido analizada antes (A, 389-391), Hegel ha justificado el derecho relativo y la función positiva de una moralidad del sentimiento y de una ética del sentimiento [17]. Como moralidad espontánea es de una gran importancia; una razón es que nosotros no podemos acompañar siempre nuestras acciones con reflexiones. A través de muchas consideraciones racionales podríamos de hecho dividir nuestra actuación. El buscar espontáneo de lo que es placentero o displicente desde un punto de vista moral —una forma más alta de hedonismo moral— es necesariamente debido al hecho de que somos finitos y nos sentimos espíritus, pero una ética no puede aceptar esto como un fundamento, porque el sentimiento, como un elemento de individualidad, subjetividad y contingencia, no puede él mismo justificar sus contenidos. Si uno hiciese del sentimiento el más alto criterio, sería impotente ante las ilusiones y argumentos con los cuales éste nos despista. Sin embargo, subordinadas a una ética de la razón, una filosofía de la afectividad y una ética del sentimiento son indispensables.

B. *Inclinaciones, felicidad, libertad de elección y voluntad libre*

El segundo nivel, en el cual la voluntad se realiza a sí misma, es el nivel de los *impulsos e inclinaciones (Trieb und Neigung)*, sobre el cual Kant ya había hablado extensamente. Mientras que Kant estaba primariamente preocupado por la diferencia radical entre,

[17] Hegel normalmente es polémico cuando filosofa sobre el sentimiento, del que fue un gran entusiasta en su juventud. Cfr. *Enz.* C, 61-78 y un gran número de observaciones estereotipadas, tales como C, 400 Obs., 447 Obs, 471 Obs.

por un lado, la naturaleza y el valor de las «inclinaciones sensibles» sobre las cuales podían fundarse sólo imperativos hipotéticos y, por el otro lado, la naturaleza y el valor de la voluntad buena o racional, cuya autonomía genera el imperativo categórico, a Hegel le preocupa mostrar la unidad fundamental de ambas dimensiones. Al hacer esto no negaba las diferencias indicadas por Kant, sino que más bien las integraba en una explicación donde se las presentaba como formas *inadecuadas* de la razón práctica y de la voluntad libre (A, 392-393).

Igual que el sentimiento práctico, las inclinaciones e impulsos con sus correlatos noemáticos (sus «contenidos» o fines) son inmediatamente dados, y en este sentido son naturales y contingentes. Se dan en todo tipo de formas y maneras, tienen todo tipo de fines y son regulados por determinaciones externas. Difieren de los sentimientos prácticos primariamente en su no estar entregados a la contingencia de las emociones que simplemente aparecen o no aparecen. Hemos visto que la experiencia del placer o del displacer, a través de la cual la experiencia afectiva del primer nivel práctico reconocía lo bueno y lo malo, carecía de una definición de voluntad como autodeterminación. Este es, de hecho, el caso de toda la esfera del sentimiento práctico. En oposición a la pasividad que caracteriza esta esfera, las inclinaciones son más activas: una lucha para adecuar la realidad empírica de la acción humana al fin interno de aquéllas [18]. Pero incluso si las inclinaciones están dirigidas hacia los fines verdaderos de la razón, esta forma de autodeterminación no representa la verdadera autonomía, porque las inclinaciones y sus contenidos son todavía demasiado naturales, demasiado empíricos y demasiado contingentes.

Algo que tienen en común la razón y las inclinaciones es que quieren transformar las características subjetivas en realidad objetiva. En la medida en que sus aspectos *formales* estén afectados, serán ambas una síntesis de subjetividad y objetividad (A, 394 y A, 393 Obs.). Pero las inclinaciones no pueden indicar por sí mismas *qué contenidos y qué fines* están justificados y deben ser realizados objetivamente.

Una razón por la que no pueden hacer eso es que, en su multiplicidad, entran en conflicto unas con otras. Los múltiples fines

[18] Así la encontramos en el párrafo 473 de la tercera edición de la *Enciclopedia*, que es mucho más clara que *Enz.* A, 392-393.

particulares que nosotros deseamos o «queremos» a través de nuestras inclinaciones, no pueden coexistir unos con otros. Cuando alguien se permite ser conducido por sus inclinaciones, queda envuelto en un caos de contradicciones. La voluntad busca una solución para ello, armonizando las diversas tendencias y fines entre sí. En un primer momento será conducido en esta búsqueda por el deseo de *felicidad*.

En su tratamiento de la felicidad (A, 395-396), Hegel toma la crítica de Kant a la *Glückseligkeit*, pero formulada en su propia lógica conceptual. La «felicidad» *(Glückseligkeit)* no es una verdadera síntesis [19]: es más bien una representación confusa. Uno imagina vagamente que todos los impulsos están simultáneamente limitados y satisfechos; las determinaciones cualitativas y cuantitativas están mezcladas; y la cuestión de en qué consiste la felicidad sólo puede ser resuelta de un modo subjetivista y no de un modo objetivo y universalmente válido (A, 396). La felicidad, por ello, no puede ser el más alto criterio de la moralidad o el fundamento de la ética. El *Eudemonismo*, como la *ética del sentimiento*, tiene su propio lugar y función como un *elemento* irreemplazable de la verdadera ética, pero es insatisfactorio como respuesta a las cuestiones éticas fundamentales.

La armonización de los diversos fines, por los cuales se especifican nuestras inclinaciones naturales, presupone alguna autoridad que esté suficientemente distante de las inclinaciones para poder reflexionar sobre ellas y limitarlas recíprocamente Cuando uno se da cuenta de esto, ha descubierto la libertad de elección. *Willkür* (la libertad de elección, A, 397) es ese aspecto de la voluntad libre gracias al cual ésta no queda limitada a algunas inclinaciones, sino que está por encima de ellas de tal manera que podrá elegir cuál o cuáles de ellas seguirá. Sin embargo, si nos aferramos a la definición de la voluntad libre como libertad de elección, llegamos a una contradicción sin resolución (A, 398). Por un lado, la libertad de elección es la facultad que no está determinada en ninguna inclinación particular y que es, por tanto, una universalidad indeterminada. Por otro lado, no es otra cosa que una fijación continuamente repetida hacia este o aquel contenido de una u otra inclinación particular. En esta medida existe sólo como voluntad

[19] Kant ya había dicho que la felicidad no es una totalidad y por ello no puede ser una noción. Cfr. GMS, A, B, 46 y *KpV*, V, A, 40-49, 61-71.

subjetiva y contingente. Por un lado, mira despectivamente la particularidad de los fines que le son sugeridos por nuestras inclinaciones naturales; por el otro lado, muestra mediante sus elecciones que estos múltiples fines lo son todo para ella. Esta contradicción se da en un proceso sin fin de dispersión: si la libertad más alta consiste en la capacidad de hacer lo que venga en gana, no hay fin para la caza de una satisfacción individual después de otra. No hay una satisfacción última a encontrar en el campo de las inclinaciones y de fines individuales. La insatisfacción radical que aparece cuando se lucha así por la felicidad —por ejemplo, aburrimiento, disgusto— es la expresión afectiva de una universalidad que está presente en la elección, pero que se pierde siempre a sí misma en beneficio de una forma particular de satisfacción (A, 39). Una ética basada en este tipo de libertad es tanto una ética de la felicidad como una ética de la infelicidad.

La única posibilidad de escapar de una insatisfacción sin fin es una práctica que corresponde al verdadero concepto de voluntad libre, es decir, un recorrido de la acción que realice adecuadamente la definición de espíritu como autodeterminación. Tal acción, sin embargo, como Kant ha probado, existe sólo en la voluntad libre que desea su propia razón inherente y así su propia universalidad [30]. La autonomía de la libertad, poniéndose y realizándose a sí misma como fin último, es al mismo tiempo la *definicón* de hombre más alta o más fundamental y el *imperativo* más alto o más fundamental que el hombre debe obedecer. La «naturaleza humana» no *es* otra cosa que la libertad encarnada, pero también *debe llegar a serlo.* «¡Sé verdaderamente libre!» es el fundamento y el resumen de una ética que encuentra así las respuestas a un concepto adecuado de ser humano.

4. El espíritu subjetivo y el espíritu objetivo

En la última versión de la *Enciclopedia* (C, 481-481), el concepto de *espíritu libre* (subjetivo) es distinguido más claramente del *espíritu objetivo* de lo que lo es en la primera versión (A, 399). En todas las versiones, sin embargo, está claro que la verdadera noción

[30] *Enz.* A, 399; *FD*, párr. 27.

de libertad, en la cual debe resultar el desarrollo de la psicología, no está todavía desarrollada, y en este sentido es abstracta, germinal, los objetivos y acciones en los que debe realizarse a sí misma no están todavía claros. Todos los momentos de la psicología que habían sido discutidos hasta ahora eran elementos formales. La consumación del espíritu subjetivo en el concepto de espíritu libre que conoce y quiere su libertad, implica una identidad radical de forma y contenido, pero nosotros todavía no conocemos qué momentos particulares e individuales contiene este concepto abstractamente universal. Desde una perspectiva ética, esto significa que la tarea que los seres humanos ven impuesta sobre ellos, a saber, la realización de su libertad, no es, en este punto, más que un lema, porque todavía no está involucrado ningún objetivo concreto o norma.

El concepto de libertad y el imperativo que implica no pueden ser aplicados al azar a los datos contingentes que nos ofrece el orden empírico. Si uno intenta hacer eso, uno acepta la situación fáctica incondicionalmente y hace de ello un criterio parcial para la acción buena. Acomodarse a la realidad que existe de hecho, empero, no puede ser un criterio de lo bueno y lo malo, pues no sólo lo posible, sino también lo real debe ser examinado acerca de su cualidad.

Hegel reprocha a Kant el haber hecho sólo un análisis formal de la propia acción, sin proporcionar una deducción de sus contenidos, es decir, de los objetivos concretos y máximas que demandan esos elementos formales. Para Hegel, el mismo dualismo se venga a sí mismo en el formalismo ético de Kant asi como en su filosofía teórica: debido a su división radical entre la realidad nouménica de la razón y la libertad y el mundo fenoménico de lo inmediatamente dado, Kant no podría explicar cómo se unen esos dos mundos, ni de acuerdo con qué relaciones necesarias el mundo fenoménico concretiza las ideas.

La autorrealización concreta de la idea de libertad es la tansición desde una dimensión formal hasta una dimensión en la cual la forma y el contenido se impliquen mutuamente. Éste es el objetivo adecuado del logrado concepto de espíritu subjetivo ibre. En el *espíritu objetivo,* el ser humano libre experimenta la libertad por medio de su participación en un mundo humano y creado por él mismo de derecho, vida familiar, economía y política. Sólo aquí, en el

---

[21] Cfr., por ej., el fimal de la obs.rvación al párr. 137 de *FD.*

mundo de las relaciones sociales, costumbres e instituciones, puede la voluntad, que quiere su propia libertad, encontrar un contenido adecuado para su autonomía.

Sin embargo, incluso este mundo no es todavía la realización *perfecta* de la libertad. No puede serlo; por ello también, no es todavía sino una realización finita del espíritu. Un ser humano no puede llegar a descansar en las dimensiones del derecho, sociedad, Estado o historia universal, porque la verdadera libertad demanda infinitud. Ésta sólo puede ser alcanzable en la dimensión suprahistórica de la religión y de la ciencia: el dominio del espíritu absoluto, que es no sólo un mundo objetivo, sino que también se contempla, se siente y se entiende a sí mismo. La ética concreta de Hegel incluye así *todos* los ámbitos de la filosofía del espíritu. No es suficiente tomar parte en la vida jurídica, económica y política, como un buen ciudadano: uno debe desarrollarse a sí mismo estética, religiosa, científica y filosóficamente. Además de un esfuerzo concreto por lograr un mundo justo, «¡Sé libre!» implica también una forma de contemplación que es el modo humano de la vida eterna.

La ética de Hegel muestra así el mismo esquema que la ética de Aristóteles. Después de una reflexión abstracta sobre los elementos formales por los cuales se distingue la praxis humana —una reflexión que da como resultado la regla básica «¡Realízate a ti mismo!»— viene un análisis de las virtudes «éticas» que caracterizan al buen ciudadano, al tiempo que la filosofía moral culmina en un argumento concluyente sobre la naturaleza y el valor de la *teoría* como la realización de la posibilidad más divina y más alta obtenible para el hombre. Asimismo, en esta relación debemos tener en cuenta dos cosas:

1) Aunque yo creo que lo que se ha dicho se sigue directamente del tratamiento que Hegel hace del espíritu subjetivo práctico, objetivo y absoluto, Hegel mismo casi nunca escribe o habla sobre los aspectos morales inplicados por su filosofía del espíritu absoluto. Unas pocas veces menciona aspectos religiosos además de aspectos civiles, pero no entra en materia extensamente. Algo así como una discusión temática sólo la hallamos, en el mejor de los casos, en el pasaje muy general y fragmentario de la filosofía de la religión de Hegel que trata del culto como la práctica de la religión.

2) Hegel tampoco nos da una ética explícita dentro de su sistema del espíritu objetivo; si bien ofrece varias consideraciones metódicas de las cuales se puede reconstruir una ética del ciudadano,

así como varios fragmentos de esta ética. Esto se hace, ante todo, en cierto número de observaciones *(Anmerkungen)* añadidas a los párrafos que comprende su *Rechtsphilosophie*. El texto de los párrafos mismos y el argumento que forman está gobernado por una perspectiva distinta de la perspectiva ética. No es la cuestión del autodesarrollo y la perfección del individuo la que es de importancia central aquí —ésa era la cuestión que regía la filosofía del espíritu subjetivo—, sino más bien la cuestión de la esencia de la sociedad y de lo que es una buena sociedad, y la cuestión de qué instituciones son necesarias para el bienestar general y la libertad de un Estado.

5. La ética concreta de Hegel

En la última parte de este estudio quiero dar una visión global de esa porción de la ética concreta que cae dentro de la filosofía de espíritu objetivo de Hegel y a la cual me he referido anteriormente como una ética del ciudadano. Para ello me basaré primeramente en la *Filosofía del Derecho* de Hegel.

El derecho no es otra cosa que libertad objetivizada: el *Dassein* del concepto de libertad; la libertad que se reconoce y se realiza a sí misma en la forma de un orden, un sistema, un mundo humano. El primer derecho y el fundamento de todos los derechos ulteriores es el derecho que tienen todos los individuos libres a ser personas. El primer mandato del derecho es entonces «sé persona y respeta a los otros como personas» *(FD*, párr. 36). La libertad es vista así como algo más que una capacidad humana para actuar racionalmente. Como Kant y Fichte, Hegel también recalca la verdad de que la libertad misma es un contenido respetable, es decir, un contenido digno de respeto, o, como dice Kant, un respetable fin en sí mismo *(Zweck an sich selbst)*.

El sistema legal no es otra cosa que la realización de esta respetabilidad. La primera y más fundamental concreción de lo digno de respeto en el lado de la persona es la *propiedad*. La autonomía, por la cual el ser humano es «por sí mismo», y por ello su propio amo y señor, debe objetivarse a sí misma, es decir, debe realizarse y manifestarse a sí misma empíricamente. Y lo hará tomando posesión de cosas no-libres. En cuanto posesión que debe ser *reconocida y respetada* por otros, es más que una posesión, es un *de-*

recho: la propiedad. El derecho a la propiedad es la expresión obvia y más primitiva de la libertad individual en la forma de ser una persona [22].

La diversidad de personas que son propietarios conduce a una red de relaciones que es regulada, en el sistema de leyes existentes, por la ley civil. En la primera parte de su filosofía del derecho, Hegel trata estas relaciones por medio de un análisis de los aspectos jurídicos del contrato y de las formas de injusticia relacionadas con éste. Trata asi varios principios filosóficos de la ley de contrato y de derecho criminal. Este tratamiento dista de ser completo; ni tiene intención de ser completo, porque la primera parte de la *Filosofía del Derecho* está explícitamente limitada a una consideración abstracta de los aspectos jurídicos implicados por el hecho de que los individuos humanos son personas. A la luz de la fundamentación de la acción moral analizada anteriormente, queda claro asimismo que ambos, el principio citado del derecho y las especificaciones derivadas de él en la primera parte, contienen una serie de normas éticas. Debido a la tarea de autorrealización atribuida a él, el individuo debe actuar como persona y tratar a los demás como personas; Kant diría: debe respetar a la humanidad en sí mismo y en los demás. A través del desarrollo de este principio en sus discusiones sobre la ley de la propiedad y la ley del contrato, Hegel deriva proposiciones más concretas de la ética. Un ser humano debe poseer propiedad y ser un buen propietario, es decir, poseer sus posesiones de tal modo que muestre su autonomía; no debe convertirse a sí mismo ni a nadie en un esclavo; nadie puede vender toda su capacidad de trabajo a otro, y nadie puede comprarla; al hacer contratos uno debe atenerse a las condiciones y reglas que se siguen de la naturaleza de un acuerdo entre personas libres —por ejemplo, no se debe dar una falsa visión de una situación, no se debe despachar cuando uno no está de acuerdo en vender, no se debe estafar o chantajear a otro, etc. Todos los mandatos y prohibiciones que Hegel deduce en su capítulo de «Derecho abstracto» [23] crean simultáneamente moral y obligaciones jurídicas. Desde la perspectiva de la sociedad, su carácter jurídico es predominante; desde el punto de vista individual, ambas perspectivas son igualmente exigentes. Los principios abstractos de la primera parte

[22] *Enz.* A, 402-404; *FD*, §§ 35-36, 45.
[23] *FD*, §§ 34-104.

de la *Filosofía del Derecho* de Hegel reciben un contenido concreto en la tercera parte, en la cual se deducen los hábitos y las instituciones de la «eticidad» *(FD,* §§ 142-360); en cuanto regulan las relaciones entre propietarios, estos principios son concretados en su segundo capítulo: el capítulo de la sociedad civil *(FD,* párr. 182-256). El análisis del sistema de necesidades y de procesos de trabajo, jurisdicción, burocracia y sociedad de clases traza las líneas principales de una sociedad en la que los individuos deben tratarse unos a otros en ciertas formas. Aquí también las reglas que Hegel deduce como fundamentaciones de la ley civil, de la ley judicial, de la ley administrativa y de la ley laboral, pueden ser traducidas a normas morales para los ciudadanos individuales que toman parte en el proceso social.

El derecho abstracto y la ordenación de la sociedad civil presuponen una multitud de individuos humanos. Éstos manifiestan el aspecto individual de la sociedad y realizan la verdad relativa dada a luz por las teorías individualistas de la sociedad. Las teorías contractualistas de Locke, Rousseau y Kant en particular han insisitido unilateralmente en la idea de que la sociedad es una red de relaciones intersubjetivas. Debido a estas unilateralidades, estos pensadores no podían tomar en serio otra verdad —a los ojos de Hegel, más fundamental—, a saber, la verdad de que la sociedad es imposible a menos que sea una unidad. Como una unidad de muchos individuos, la sociedad es una totalidad. Como una sociedad de individuos libres es la realización de sus libertades unidas. Considerando el hecho de que la esencia del espíritu consiste en pensamiento racional y voluntad, una sociedad libre, es decir, racionalmente actuante, es la autorrealización más alta que el espíritu puede lograr en el campo de su objetividad, es decir, en el campo del derecho. Así como la realidad concreta del derecho a las posesiones y a la satisfacción de las necesidades implica participación en el proceso económico, así también la libertad de una sociedad implica el bienestar material de esa sociedad. El proceso económico que tiene lugar en la sociedad civil y las estructuras jurídicas que la gobiernan son, por ello, una parte de la organización política que asegura el más alto fin de la sociedad: su libertad y soberanía.

La primera totalidad «ética» *(sittliche)* es la familia. Es una sociedad humana —y por ello libre y racional—, cuya unidad está garantizada por un sentimiento (un «sentimiento práctico»): el amor que incluye tanto el amor entre hombre y mujer como el amor

entre padres e hijos. La forma más alta de la unidad social es, sin embargo, la nación-estado moderna. Ésta es, para Hegel, la organización completa de relaciones humanas más alta posible, no sólo *de facto*, sino también *de jure*. Una totalidad más alta, por ejemplo cosmopolita, es imposible a nivel del espíritu objetivo. Sólo es posible a nivel del espíritu absoluto, a saber, en arte, religión y ciencia. Esas dimensiones de cultura son verdaderamente tan amplias como la humanidad misma; pero a nivel de la política no hay unidad supranacional. Al nivel internacional, el individualismo de estado de naturaleza gobierna en la forma de naciones soberanas que se ven unas a otras necesariamente como enemigas actuales o potenciales. La historia mundial es una sucesión sin fin de guerras y paces que no dan otro consuelo que la contemplación estética, religiosa y filosófica [24].

Uno puede criticar la filosofía social de Hegel por su identificación del fin político último con la perfección de un moderno Estado constitucional. Sin embargo, Hegel nunca elevó el Estado a la más alta realidad humana, tal como muchos amigos y enemigos le han atribuido, y su identificación del Estado con la forma suprema de vida ética es contraria a sus propias definiciones de derecho y eticidad [25]. Pero no puede negarse que a menudo actúa como si una vida buena no fuera, en definitiva, sino la vida propia de un ciudadano que observa la ley; y como si la ética no fuera otra cosa que un momento subordinado de una política orientada nacionalísticamente.

Esta tendencia se muestra más claramente en los párrafos que abren la tercera parte de la *Filosofía del Derecho* que tratan de la vida ética *(Sittlichkeit)*. Se pueden leer como una justificación filosófica de la cita dada en la observación *(Anmerkung)* al párrafo 153: «A una pregunta sobre cuál sería la mejor manera de educar moralmente [26] a su hijo, un pitagórico... dio la siguiente respuesta:

---

[24] *FD*, §§ 333 y ss.; *Enz.* C, 550-552.

[25] Cfr. *FD*, § 30 Obs. y el hecho de que el Estado, a pesar del título *(«Der Staat»)* de la tercera parte de *Sittlichkeit* (§§ 257-360), es sólo el primer momento de la eticidad, mientras que el derecho del espíritu del mundo *(Geist der Welt)* es el derecho «supremo» (§ 340).

[26] Cfr. Diógenes Laertius, *Bioi...*, VIII, 16, en el que estas palabras son dichas por el pitagórico Xenófilo. Hegel ha añadido la palabra «ético» *(sittlich)* a la cuestión de «cómo podría él educar de la mejor manera a su hijo». Ésta debe tener aquí un sentido más amplio que el de moral. En *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* de Hegel *(Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, S. W. XIII, 276) encontramos

haz de él un *ciudadano de un Estado con buenas leyes*». Como el pitagórico, Hegel rechaza aquí un Estado deficientemente regulado y apoya la idea de que los deberes y derechos de un ciudadano pueden ser extraídos de las instituciones propias de un buen Estado [27]. La moralidad del individuo es un aspecto de los requerimientos implicados por la organización política de la sociedad. Como un desarrollo de los momentos esenciales de la comunidad ética, la doctrina del (los) derecho(s) puede ser traducida inmediatamente a una doctrina de las obligaciones morales —y por ello a una doctrina de la(s) virtud(es). Por la unidad esencial de filosofía social y moral, uno puede y debe transformar cada determinación de la vida ética en una determinación moral: «Así esta determinación es un deber para el hombre». «Una doctrina inmanente y consistente del deber no puede... ser otra cosa que un desarrollo de esas relaciones que son debidas necesariamente a la idea de libertad, y son por ello... reales en el Estado» (*FD*, párr. 148 Obs.). Inspirándose en la *República* de Platón, en la cual la justicia (*dikaiosynné*), como la virtud de todas las virtudes, caracteriza la armonía de la *polis* y, a la vez, la perfección de un buen ciudadano, Hegel dice que la justicia u honradez (*Rechtschaffenheit*) es «la» virtud que todo lo incluye. Un ser humano justo lleva a cabo todos los deberes originados por las instituciones sociales de la sociedad a la que él o ella pertenecen (*FD*, párr. 150).

Cuando aplicamos estos principios a los elementos concretos de la sociedad ideal, que Hegel deduce ulteriormente, descubrimos deberes del siguiente tipo. Uno debe ser un ciudadano de una nación-estado constitucional; uno debe casarse, amar a su cónyuge, tener, amar y educar hijos, sustentar la propia familia por medio de una

---

una traducción más fiel del texto citado, sin la adición de la palabra «ético». Así, aquí se ilustra el mismo pensamiento básico de la *Filosofía del Derecho*: «Aber dasz dem Pythagoras dies wesentlich vor dem Geiste gewesen ist, dasz die Substanz der Sittlichkeit das Allgemeine ist, - davon sehen wir ein Beispiel daran, dasz ein Pythagoräer auf die Frage eines Vaters, Wie er seinem Sohne die beste Erziehung geben könne, ihm antwortete: "Wenn er der Bürger eines wohl regierten Staats sein wird...» Dies ist eine grosze, wahrhafte Antwort. Das Individuum wird gebildet in der Familie, und nächstdem in seinem Vaterlande, - durch den Zustand desselben, der auf wahrhaften Gesetzen beruht. Diesem groszen Prinzip, im Geiste seines Volkes zu leben, sind alle anderen Umstände untergeordnet. Jetzt will man im Gegenteil die Erziehung vom Geiste der Zeit frei halten...»

[27] Cfr. *FD*, § 150 Obs. y mi comentario a esta observación en el artículo citado en la nota 7, pp. 114-117.

participación honesta en un proceso de trabajo; uno debe resolver los conflictos o hacerlos resolver a un tribunal; uno debe llegar a ser miembro de una cierta clase a través de una elección libre de una profesión; uno debe servir a la nación de acuerdo con las funciones y deberes de la propia clase; uno debe ejercer la propia influencia sobre la política del gobierno, y criticarla o intentar cambiarla cuando sea necesario *vía* parlamento y opinión pública; uno debe defender la patria cuando sea amenazada, si fuera necesario, sacrificando su propia vida por el bienestar y la independencia de la nación.

Todo el catálogo de deberes que se pueden extraer de la doctrina de Hegel de la eticidad *(Sittlichkeit)* dan una impresión extraordinariamente conservadora. Pero no debemos olvidar que las obligaciones aquí citadas sólo son válidas cuando el Estado, en el cual éstas son válidas, es un Estado bien ordenado e ideal (por cuanto concierne a sus características más importantes). En el caso de que un Estado real no cumpla la idea de Estado deducida por Hegel, pueden aplicarse otras obligaciones. Cuando la diferencia entre el ideal y la realidad llega a ser tan grande que ya no podemos hablar de una sociedad segura y justa, el estado de naturaleza descrito por Hobbes entra en acción otra vez. Entonces la única tarea válida es poner fin a la lucha de todos contra todos. Pero en un Estado de anarquía esto sólo es posible con la ayuda de la violencia o de la astucia. Para los héroes que fundan Estados rigen otras reglas que para los ciudadanos bien establecidos que pueden descansar sobre los laureles de otros [28].

Consideraciones similares pueden hacerse con respecto a situaciones que no son totalmente anárquicas, pero que difieren marcadamente de una sociedad bien ordenada que garantice un mínimo de bienestar y libertad para todos los ciudadanos. El entusiasmo juvenil de Hegel por la revolución —que, entre paréntesis, fue principalmente verbal, como de costumbre— no se encuentra en sus escritos posteriores, sin embargo él celebraba cada año el 14 de julio la caída de la Bastilla; entendió a Napoleón como un héroe que elevó a Europa a un nivel más alto de derecho y política; no quería ver el período posterior a 1815 como una restauración, sino

[28] Cfr. *FD*, § 350; *das Heroenrecht zur Stiftung von Staaten*.

más bien como el principio de una nueva era, que —sin, por supuesto, eliminar totalmente la guerra— uniría la humanidad en la verdad de una religión y filosofía universal [29].

[29] Cfr., por ej., el elogio de Hegel a la Revolución francesa en sus *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal (Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte,* ed. Lasson), págs. 920-926. (Vers. cast. de J. Gaos: *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal,* Madrid, 1974, págs. 688-692.

En este artículo no he mencionado la segunda parte de la *Filosofía del Derecho* de Hegel, titulada «*Moralität*» (§§ 105-141), y que es a menudo considerada como el tratado hegeliano sobre filosofía moral. El hecho de que no haya explicado ni comentado este capítulo sería ciertamente una falta si yo hubiera querido ofrecer un tratado *completo* de la ética de Hegel. Pero el procedimiento que he seguido puede ser defendido por el hecho de que el capítulo hegeliano sobre moralidad no es una ética ni intenta serlo: es, sobre todo, un tratado del *derecho* del sujeto individual que desea ejercitar elementos de su voluntad subjetiva con respecto a otros y, en particular, con respecto a la sociedad como un todo. Es cierto que Hegel también discute problemas de filosofía moral al trabajar este derecho, como Aristóteles y Kant en particular formularon y discutieron estos problemas. Pero no podemos o podemos escasamente discutir este capítulo difícil y no famoso si no llegamos primero a un acuerdo sobre el significado ético de la teoría de Hegel del espíritu subjetivo y práctico y de la moralidad objetiva.

PERSONA Y PROPIEDAD. UN COMENTARIO DE LOS §§ 34-81 DE LOS «PRINCIPIOS DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO» DE HEGEL *

JOACHIM RITTER

1. Hegel trata la propiedad en la primera parte de la *Filosofía del Derecho*[1], titulada «El derecho abstracto». El derecho en cuyo

---

* Aparecido en *Metaphysik und Politik*, Frankfurt, 1969, págs. 256-280. El original es de 1961. Traducción castellana de Juan Luis Vermal, publicada en *Anales de la Cátedra F. Suárez*, núm. 22, 1982, págs. 167-187. (Nota del editor.)

[1] Los *Principios de la Filosofía del Derecho (FD)* se citan según la edición de J. Hoffmeister (Hamburgo, 1955) (traducción española: Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1975). Con el agregado de las notas manuscritas «que hizo Hegel para su propio uso, para ampliación y comentario en las clases», Hoffmeister utilizó como base el texto que hizo imprimir el propio Hegel en 1820, ante la «necesidad» de «dar a sus oyentes una guía para las lecciones que doy, en cumplimiento de mi cargo, sobre la filosofía del Derecho». El libro es, pues, un «manual» y un «compendio», deja de lado todo lo que «recibiría luego en las lecciones su explicación adecuada» *(FD*, pág. 11). Antes de la publicación del compendio,en el invierno de 1818/19, Hegel ya había dado un curso en Berlín sobre «Derecho Natural y Ciencia Política»; unos apuntes que se han conservado muestran el modo en que Hegel desarrollaba sus clases; primero dictaba los parágrafos, para luego comentarlos libremente y desarrollar sobre todo los puntos que se referían a la relación entre los densos parágrafos y la realidad actual y sus teorías políticas y filosóficas. Mientras no aparezca la edición crítica de las lecciones dadas tomando como guía el compendio (1821/22, 1822/23, 1824/25), que incluirá todos los apuntes de oyentes que resultan accesibles (edición preparada por el Archivo Hegel de Bonn), no puede prescindirse de los «Agregados» (Agr.) a los parágrafos compuestos por E. Gans, en base a notas de clases para su edición de la *FD* (tomo 8 de las obras editadas de 1832 a 1840 por «una sociedad de amigos del difunto»), por más justificadas que sean las críticas de Hoffmeister al proceso de selección de Gans (Cfr. págs. XII y ss. de su edición). Los «agregados» se citan según la edición conmemorativa de

contexto se da cabida a la cuestión de la propiedad es ante todo el Derecho privado romano, en la medida en que, definido por la relación a la *utilitas singulorum*, tiene por objeto al individuo libre, a diferencia del no libre, en cuanto persona, es decir, en situación de capacidad jurídica. Capacidad jurídica significa aqui que el ser libre es «pesona» en cuanto que está en el derecho de disponer de cosas y que disponiendo de ellas está en relación jurídica como persona con otros seres libres. De allí parte Hegel: el individuo es persona en la medida en que tiene el Derecho de poner su voluntad en toda cosa y, de este modo, como «propietario» de una «posesión que es propiedad», se relaciona con otros individuos libres en cuanto personas (§§ 40, 44). De acuerdo con ello, se excluye del concepto de persona todo lo que pertenece a la subjetividad de la personalidad; ésta, junto con todo «lo que pertenece a la particularidad»1 es «indiferente» para el individuo en cuanto persona en sentido jurídico (§ 37 Agr.). Con el mismo rigor, Hegel limita la teoría de la propiedad a la relación de personas a través de cosas establecida en el Derecho privado. Expresamente rechaza la intromisión de toda cuestión acerca de la propiedad que no sea planteada por el derecho, tal como la «exigencia que se hace a veces de igualdad en la repartición de la tierra o de cualquier otra riqueza existente» o «que todos los hombres deben tener un ingreso suficiente para sus necesidades». Incluso la cuestión de «qué y cuán-

---

Stuttgart realizada por H. Glockner en los años 1927 y siguientes, tomo 7 (incluidos en la versión española citada: N. del T.).

Llama la atención la poca consideración que ha tenido, incluso en la bibliografía sobre la *Filosofía del Derecho* de Hegel, su teoría del Derecho civil y de la propiedad privada, perteneciente a la esfera del primero. La razón de esto radica probablemente en el hecho de que hace tiempo que la teoría especulativa (metafísica) del Derecho se ha vuelto algo desacostumbrado, por lo que su fundamentación general atrae sobre sí todo el interés. En la mayor parte de los casos, la teoría de la propiedad es tratada, por lo tanto, en la bibliografía sólo en cuanto elemento y parte integrante del contexto general y sistemático de la filosofía del derecho hegeliano. Cfr. Binder, Busse, Larenz, *Einführung in Hegels Rechtsphilosophie*, Berlin, 1931, págs. 60 y ss., 69 y ss.; K. Larenz, *Hegel Dialektik des Willens und das Problem der juristischen Persönlichkeit*, «Logos», 20, 1931, págs. 196 y ss.; K. Larenz, *Hegel und das Privatrecht*, *Verhandlungen der 2. Hegel-Kongresses* (1931), ed. por B. Wigersma, Tubinga y Haarlem, 1932, págs. 135 y ss.; A. Trott zu Solz, *Hegels Staatsphilosophie und das Internationale Recht*, Gotinga, 1932, págs. 34 y ss.; J. Binder, *Grundlegung zur Rechtsphilosophie*, Tubinga, 1935, págs. 98 y ss., sobre todo págs. 102 y ss.; A. Poggi, *La filosofia giuridica di Hegel*, «*Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*», 15, 1935, págs. 43 y ss.; sobre el derecho natural en Hegel, F. Darmstädter, *Das Naturrecht als soziale Macht und die Rechtsphilosophie Hegels*, «Sophia», 4, 1936, págs. 181-190, 421-444, 5, 1937, págs. 212-235.

to poseo» es «contingente para el derecho» y «pertenece a otra esfera» (§ 49) [2].

¿Qué significa que Hegel aparte de este modo como «contingencias jurídicas» los problemas sociales de la propiedad que se abrían paso en las teorías filosóficas y políticas de la época, y se contente con tomar como hilo conductor la división corriente de la teoría jurídica de la propiedad en «toma de posesión», «uso de la cosa», «enajenación», «contrato», con todas las determinaciones y diferenciaciones conceptuales correspondientes?

2. La Filosofía del Derecho, en cuanto «ciencia filosófica del derecho», tiene la tarea de concebir la libertad como «idea del derecho» y de exponer de modo especulativo «los estadios del desarrollo de la idea de la voluntad en y por sí libre» hacia su realización (§ 1, § 33). La posibilidad de pensar la libertad como idea del derecho pertenece para Hegel, desde Grecia, a la tradición de la filosofía; su transmisión hasta el umbral del propio presente está constituida por la filosofía de la Escuela al derivar un derecho natural que, deducido inmediatamente de la naturaleza del hombre (Wolff), es diferente por su fundamento de todo derecho positivo estatuido por una «orden» (iussu). Pero esta tradición sólo deviene el «pensamiento del mundo» cuando la libertad no está solamente en el pensamiento de una razón pura separada de la realidad y de su derecho positivo, sino que se convierte ella misma históricamtne en «sustancia y determinación» (§ 4) o (como también dice Hegel) en «concepto» del sistema jurídico positivo (§ 1), y aparece asi en el mundo un sistema jurídico que por su principio y concepto, tiene que ser considerado como el «reino de la libertad realizada» (§ 4) [3]. Como siem-

[2] Puesto que la sociedad civil es el «campo de batalla de interés privado individual» (§ 289) y en su emancipatoria abstracción tiene fuera de sí la esfera del ser personal, «las determinaciones que afectan a la propiedad privada pueden tener que subordinarse a esferas más elevadas del derecho, como, por ejemplo, la causa pública o el estado». Pero «estas excepciones no pueden, sin embargo, basarse en la casualidad, el arbitrio o la utilidad privados, sino sólo en el organismo racional del Estado» (§ 46). En las lecciones, Hegel ha agregado explícitamente que el Estado «es el único que puede hacerlas» (§ 46 Agr.). El supuesto irrevocable del Estado moderno es siempre para Hegel que en él llega a su realización la libertad y con ella «mi voluntad personal», la «persona» en cuanto un «esto». Allí radica la necesidad de la propiedad privada, que con su determinacón de «que algo sea mio» (§ 46 Agr.) sigue siendo el presupuesto en todos los cambios y alteraciones que experimente la propiedad con el desarrollo de la sociedad y el Estado.

[3] Con la *Filosofía del Derecho* como «compendio» para las lecciones dadas «en cum-

pre, Hegel excluye de la filosofía todo postular, proyectar y opinar; la filosofía concibe el pensamiento del mundo y es, por lo tanto, en cuanto teoría especulativa del derecho, un «contemplar» que «no acerca la razón desde fuera», sino que parte de lo presente, que

plimiento de mi cargo», Hegel hace referencia explícita al «derecho natural» de la filosofía de la Escuela, con su fundamentación sistemática por medio de la «philosophia practica universalis» (Christian Wolff, *Philosophia practica universalis*, 1738/39, y *Jus naturae methodo scientifica pertractatum*, 1740/48, t. 1-8). A esto remite su subtítulo, *Derecho Natural y Ciencia Política*. Con esta referencia Hegel determina la tarea de su propia filosofía. Mientras que la filosofía había sido ejercida «aun entre los griegos, por ejemplo, como un arte privado», ahora, en conexión con el Estado, ha adquirido una «existencia que afecta lo público, fundamental o exclusivamente al servicio del Estado» *(FD*, pág. 19). Esta determinación de la Filosofía del Derecho como «filosofía al servicio del Estado» le ha acarreado a Hegel la conocida acusación política de haber dado con ella una morada científica al espíritu de la reacción prusiana (Haym). En realidad, Hegel sólo expresa aquí que la filosofía en general, y tal como ocurre en ese momento en la recién fundada Universidad de Berlín, ha recibido su lugar en la Universidad con el establecimiento del «cargo» correspondiente. Pero éste no supone precisamente la determinacón de la enseñanza por parte del Gobierno, sino que «los Gobiernos» demuestren «su confianza a los eruditos dedicados a esta materia»; delegándoles «por entero la responsabilidad del desarrollo y del contenido de la filosofía» (ibid.); aquéllos, siendo los que nombran para tales cargos, pueden ya no saber por qué y en qué sentido la filosofía pertenece a la Universidad llevada por el Estado y a su enseñanza; su confianza puede ser «la indiferencia respecto de la ciencia misma», que una vez creadas mantenga «las cátedras sólo por tradición» (Pág. 19). En referencia al cargo y al servicio del Estado, Hegel determina así su propia filosofía como «filosofía universitaria»; el contenido de su tarea será entonces el de tomar la tradición de la filosofía desde Grecia, que para «bien de las ciencias» se ha seguido desarrollando en forma de «sabiduría escolar» en las Universidades, y sacarla de la situación de decadencia y muerte trayéndola al presente, para ponerla en relación con la realidad actual, relación que se ha perdido, tanto para ella misma, con la división entre el pensamiento puro y lo dado, entregado a la experiencia del empirismo, como también para la conciencia del tiempo, para lo cual «no debe oírse más voces de la ontología anterior, de la psicología racional, de la cosmología o ni siquiera de la anterior teología natural» *(Lógica*, prefacio, WG 4, 13). Ya en 1816, en una carta a Friedrich von Raumer (2/8/1816), Hegel se había distanciado de la opinión dominante, según la cual en la filosofía «la precisión y multiplicidad de conocimientos» «sería superflua para la idea», e incluso contraria e inferior a ella, afirmando, por el contrario, que se trata de conformar «el amplio campo de objetos que pertenece a la filosofía», para dar lugar a un «todo ordenado, construido a través de sus partes» (WG, 3, 319). De este modo, Hegel renueva con su propia filosofía la filosofía de la Escuela y de la Universidad. Pero esto no significa que Hegel quiera subsanar la «ruptura» que ha ocurrido. Con la transformación política de la época y el cambio total que ha sufrido entre nosotros el modo de pensar filosófico» (4, 13), se ha formado un nuevo principio y una «perspectiva más elevada». No se puede «despertar» a filósofos pasados «las momias, llevadas junto a lo viviente, no pueden soportar su contacto». El llamamiento a «volver a la posición de una vieja filosofía» es «un refugio de la impotencia» (WG, 17, 77 y ss.). Por eso, el recurso a la filosofía de la Escuela en su final tiene el sentido de integrar la tradición preservada en ella en el nuevo principio. Con su antiguo cometido de «investigar lo racional» debe ser llevada a la «aprehensión de lo presente y real» (prefacio *FD*, pág. 22), para satisfacer la «exigencia del rico material del presente», «que

«es, por sí mismo, racional» (§ 31). Se encarga de seguir contemplativamente el movimiento en el que la libertad se convierte en idea del derecho y la idea del derecho llega así a su realización en un sistema jurídico positivo (§ 1). Este contemplar supone, pues, que la libertad ya se ha convertido históricamente en concepto del derecho positivo: «para aprehenderla verdaderamente», la idea debe poder conocerse «en su concepto y en la existencia que adopta su concepto» (§ 1 Agr.). La filosofía aparece como «el pensamiento del mundo» sólo después que la «realidad ha terminado su proceso de formación» (Prefacio *FD*, pág. 26). Concibe la libertad como idea del derecho después de que la libertad se ha convertido en el concepto dèl derecho y en el pensamiento de la época.

3. En este contexto se sitúa la relación que Hegel establece con el Derecho romano; se lo integra en la teoría especulativa de la libertad no como algo históricamente pasado, sino como el «gran regalo» que ya ha servido de base para las primeras codificaciones fundadas en el derecho racional, para el «Código civil prusiano» [4], para el «Códifo civil general para los Países Hereditarios alemanes» de Austria, y, sobre todo, para el «Code Civil des Français». Con una pasión partidista, rara en él, Hegel apoya en la *Filosofía del*

exige ser dominado por el pensamiento y sintetizado en profundidad» (WG, 17, 78). En este sentido general, la *Filosofía del Derecho* de Hegel es la renovación de la «filosofía práctica universal» de la Escuela del siglo xviii, especialmente de Christian Wolff y de su tradición, que se remonta a la ética y la «política» de Aristóteles. Sobre la «philosophia practica universalis», de Christian Wolff, en relación con Aristóteles, cfr. Ritter, «"Naturrecht" bei Aristóteles», en *Metaphysik und Politik*, págs. 133 y ss.

[4] Ya en Berna, en el contexto de sus amplios estudios históricos y políticos, caracterizados por un «insaciable hambre de hechos y conocimientos» (Haering), Hegel se había ocupado con detalle del Derecho civil prusiano; cfr. Fr. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, Munich, 1920, t. I, págs. 30 y ss.; Th. Haering, *Hegel sein Wollen und sein Werk*, 1929, t. I, págs. 124 y ss. Gracias a H. Thiele (y otros, *Die preussische Kodifikation*, Privatrecht. Stud. II, ZRG, Germ. Abt. 57, 1937), Fr. Wieacker (*Privatrechtsgeschichte der Neuzeit*, Gotinga, 1952) y sobre todo a la publicación de los «Vorträge über Recht und Staat von Carl Gottlieb Suarez», realizada por H. Conrad y G. Kleinheyer (Wiss. Abh. d. AG. f. Forschg. d. Landes Nordrhein-Westfalen, t. 10, Opladen, 1960) (Cfr. H. Conrad, *Die geistigen Grundlagen des Allegeminen Landrechts f. d. preuss. Staaten*, Opladen, 1958), están ya creadas las condiciones para investigar las relaciones aún no aclaradas entre la filosofía del derecho de Hegel —y no sólo ella— y el desarrollo jurídico concreto de la época. La conexión con el derecho natural de la filosofía ha sido siempre supuesta; esto lo ha mostrado Dilthey respecto del Derecho civil prusiano: «El derecho natural le ofrece sus principios y el Derecho romano... es en sus proposiciones y conceptos el instrumento jurídico de trabajo» (Cfr. *Das allgemeine Landrecht*, «Gesammelte Werke», t. 12, 2.ª Ed., Stuttgart y Gotinga, 1960, pág. 148).

Derecho a Thibaut y su exigencia de un «Código civil general», para fomentar el crecimiento orgánico de la nación, oponerse a la tendencia a «restaurar... la mezcolanza de la antigua confusión» y fundamentar asi «como corresponde nuestra situación civil de acuerdo con las necesidades del pueblo» y «conceder eternamente a la nación entera los beneficios de una misma Constitución civil» [5]. La interpretación filosófica que hace Hegel del Derecho privado romano surge, pues, de la misma «elevación a lo universal», del mismo «infinito impulso de la época» (§ 211 Agr.), que lleva a la exigencia de codificación jurídica en un Código civil: «Negar a una nación culta o a la clase jurídica la capacidad de hacer un Código... sería uno de los mayores insultos que se podría hacer a esa nación o a esa clase» (§ 211). Por ello, Hegel se dirige con energía contra el *Manual de Historia del Derecho Romano,* de Hugo [6]. Hugo trata de demostrar la «racionalidad» del Derecho romano histórico por «la mostración y comprensión histórica de su génesis», para calmarse «con una buena razón» con la «deducción a partir de las circuns-

[5] A. F. Thibaut, *Ueber die Notwendigkeit eines allgemeinen Bürgerlichen Rechts für Deutschland* 1814, en J. Stern (comp.), *Thibaut und Savigny,* Berlin, 1914, reimpresión, Darmstadt, 1959, págs. 41 y 47.

[6] Gustav Hugo, *Lehrbuch eines zivilistischen Kurses,* t. III: *Lehrbuch der Geschichte des Römischen Rechts bis auf Justinian,* 1799, 1806, 1810, 1815, 1818, 1820; cfr. nota 11, 1832, págs. VIII y ss.

La critica de Hegel a esta obra es una polémica de principio con la escuela histórica del Derecho. Después de que la filosofía del Derecho de la Escuela hubiera separado del Derecho positivo el concepto del Derecho fundado en la naturaleza del hombre, y a continuación «tergiversado» la diferencia entre aquél y el derecho natural o «derecho filosófico» hasta hacerlos «opuestos y contradictorios», la escuela histórica del Derecho emprende para Hegel el intento de hacer superfluo el concepto filosófico y sustituirlo por «el conocimiento a partir de causas históricas más próximas o más lejanas». En sí, «la preocupación puramente histórica» tiene «su mérito y su dignidad en su esfera propia», el equivoco radica para él en que pretende asumir la tarea de la teoría filosófica y elevar así «la explicación y justificación histórica... al significado de una explicación válida en y por sí». Cuando sucede esto, se pone «lo relativo en el lugar de lo absoluto, la apariencia exterior en lugar de la naturaleza de la cosa» (§ 3). Respecto de la relación de Hegel con Savigny, que al ser nombrado aquél en Berlin hacia ya ocho años que tenia allí la cátedra de Derecho romano, resulta significativo que evite nombrarlo en este contexto. Sobre las premisas teóricas del antagonismo entre «los colegas berlineses Savigny y Hegel», «que degeneró en parte en pasiones personales», cfr. R. Schmidt, *Die Rückkher zu Hegel und die strafrechtliche Verbrechenslehre,* Stuttgart, 1913, págs. 22 y ss.; Lenz, *Geschichte der Universität zu Berlin,* Halle, 1910, II, 1, págs. 390 y ss., refiere los conflictos que surgieron posteriormente con el nombramiento del discipulo de Hegel E. Gans y que llevaron finalmente a que Savigny se retirara totalmente de los asuntos de su facultad; sobre esto, cfr. la colección de los documentos correspondientes a la controversia, ibid., t. IV, núm. 186-194 y 233-243.

tancias», incluso ante leyes «monstruosas» y determinaciones «sin principios ni sentimientos» (el derecho de matar al deudor, la esclavitud, los niños como propiedad del *pater familias*, etc.), aunque «no satisfacen ni siquiera muy mínimas exigencias de la razón» (§ 3). De lo que se trata para Hegel, de modo positivo, es de tomar el Derecho privado romano en la medida en que se ha convertido en base de la legislación actual; se plantea la pregunta de qué es lo que se ha convertido en fundamento del derecho con la revolución política y con el surgimiento de la sociedad civil. Con estas transformaciones, los conceptos del Derecho romano se funden y se llenan con la sustancia que pertenece al mundo actual. Mientras que en el Derecho romano histórico la persona designa aún una categoría particular de seres humanos, que en el «derecho de la persona particular» incluye el «derecho a esclavos y las relaciones familiares en un Estado de falta de derecho» (§ 40), con la moderna sociedad civil se establece el derecho de la persona en cuanto tal y con ello la capacidad jurídica del hombre en cuanto hombre; es decir, de todos los hombres, y la libertad se eleva sin limitaciones al rango de principio y concepto del derecho.

De allí parte Hegel en su exposición de la administración de justicia civil, correspondiente a la sociedad civil: «Pertenece a la cultura, al pensar como conciencia del individuo en la forma de la universalidad, que yo sea aprehendido como persona universal, en lo cual somos *todos* idénticos. El hombre vale porque es hombre y no porque sea judío, católico, protestante, alemán o italiano» (§ 209). Con ello, la libertad, en cuanto libertad de todos, se convierte en el concepto del derecho; ha llegado a tener «validez», ha alcanzado «realidad objetiva». Con la sociedad civil y su derecho llega a su culminación la historia universal de la libertad, que comenzó en Grecia. Lo que en el pensamiento del derecho racional sólo vale «en sí» como idea del derecho, ha penetrado ahora en la realidad política, se ha convertido en el concepto y principio de todo derecho positivo. De este modo, todo derecho positivo surgido históricamente pierde su derecho en la medida en que contradiga el principio de la libertad y el derecho en la medida en que contradiga el principio de la libertad y el derecho humano. En su defensa del «viejo buen derecho» contra la «idea» que ha devenido «concepto del derecho», se muestra para Hegel la impotencia de los partidarios de la Restauración; «extremo de la rígida obstinación en el derecho de una situación desaparecida», no es más que «el movimiento con-

trario de lo que comenzara hace veinticinco años en una nación vecina y encontrar entonces resonancia en todos los espíritus, que en la Constitución de un Estado no debe reconocerse la validez de nada que no pueda reconocerse según el derecho de la razón» [7].

4. Partiendo del Derecho romano como base del Derecho civil, e interpretándolo a partir del fundamento de la libertad, la *Filosofía del Derecho* puede comprenderse como la teoría filosófica de la realización de la libertad en la existencia actual de todos como seres libres. Esto hace que Hegel, aún retomando la teoría del derecho natural y racional de la Escuela, tenga que ir al mismo tiempo y necesariamente más allá de ella, para plantearse la cuestión de la razón inmanente de las transformaciones actuales. Su «relación con la realidad», definida por aquélla por la separación del derecho racional del derecho positivo, se ha convertido en un «equívoco», del que hay que «arrancar» a la filosofía para volver a comprender que ella, «por ser la investigación de lo racional, consiste en la captación de lo presente y de lo real» (Prefacio). Esto determina, desde el punto de vista del contenido, la tarea de la *Filosofía del Derecho* en relación con las transformaciones de la época actual. Queda atrás toda forma de deducción inmediata de las reglas jurídicas a partir de la idea. Cuando la libertad ha devenido concepto del derecho, no se trata ya de concebirla en el en sí de la posibilidad, sino en su realización. La libertad, que en el derecho natural de la Escuela sólo podía ser pensada como algo perteneciente «en sí» a la naturaleza del hombre, ha salido ahora del estadio de la «posibilidad» y llegado a la existencia. Partiendo de la «voluntad que es libre», la *Filosofía del Derecho* en los «estadios del desarrollo de la idea» —el derecho privado, la moralidad, el matrimonio, la familia, la sociedad, el Estado en cuanto administración y dominio— pertenece así a la teoría de la libertad y su realización. Mientras que la discusión sobre el derecho natural, en el fondo, no ha conseguido hasta hoy superar el concepto abstracto de naturaleza hu-

[7] *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreiches Württemberg im Jahre 1815 und 1816*, WG 6, 395. Por principio, el tiempo no es principio jurídico para Hegel. Un «derecho secular y realmente positivo» perece «con razón si desaparece la base que era condición de su existencia» (ibid., 397). Cfr. la *Verfassung Deutschlands*, de 1802, en «Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie», ed. por G. Lasson, 1913, pág. 7 (vers. cast. de Dalmacio Negro Pavón: *La constitución de Alemania*, Madrid, 1972).

mana, que se limita al «en sí» o al ser natural e inmediato, Hegel comprende, por el contrario, la realización de la libertad en el contexto de la totalidad del mundo espiritual ético que ha resultado de la historia universal. Lo que ha devenido sustancia de todo orden jurídico y político con el principio de la libertad y el derecho de la revolución política, lo concibe no en el elemento del deber ser y el postular, sino de un modo concreto como «situación histórico-universal» [8].

5. En este contexto se sitúa la teoría de la propiedad de Hegel. A diferencia de todos los intentos de la época de derivar la propiedad de una construcción de su génesis originaria o deductivamente de la naturaleza humana —tal como en la filosofía de la Escuela—, la *Filosofía del Derecho*, en cuanto «captación de lo presente», parte de las relaciones establecidas en el Derecho civil, en el que seres libres, en su carácter de personas, están unidos entre sí a través de cosas con el carácter de propiedad [9]. Pero aquí reside

[8] Con la teoría de la realización de la libertad y la naturaleza humana, Hegel recoge el núcleo de la filosofía práctica de Aristóteles: cfr. Ritter, «"Naturrecht" bei Aristóteles», in *o.c.*, págs. 146 y ss., 166 y ss. La referencia al concepto aristotélico de naturaleza realizada, a diferencia de la naturaleza como posibilidad, se confirma inmediatamente en el § 4 con la determinación de que «el mundo del espíritu» es una «segunda naturaleza»; cfr. Aristóteles, *Pol.* I, 2, 1252, b 32-34. Cfr. también *FD*, § 10: «El entendimiento permanece en el mero ser en sí y de acuerdo con él llama a la libertad una "facultad", lo cual es justo en la medida en que en esta concepción la libertad no pase de ser una posibilidad»; pero de este modo sólo puede ver su «realidad» como la «aplicación a una materia dada», «que no pertenece a la esencia de la libertad». En las lecciones Hegel lo ilustró haciendo referencia al niño: «El niño es hombre en sí, tiene razón sólo en sí, sólo posibilidad de la razón y la libertad, y es libre sólo según el concepto». Así se confirma el principio general de que «lo que es sólo en sí, no es en su realidad efectiva» (§ 10 Agr.). La teoría aristotélica de la realización de la naturaleza como «praxis» se mantiene, por lo menos formalmente, hasta la filosofía práctica del siglo XVIII. A Hegel le es dada por Christian Wolff; cfr. *Ph. pr. univ.*, § 122: «quicquid naturaliter possibile est... ad actum perducitur»; las acciones de los hombres están, pues, por naturaleza dirigidas a la realización total de las posibilidades dadas en su naturaleza (perfectio) (cfr. I, § 103). Pero en la teoría deductiva de la Escuela, separada de la experiencia y de la realidad histórica, esta realización se limita a la «moralidad» en cuanto determinación sólo interna de la acción, tal como lo retiene Kant. Hegel, por el contrario, concibe a la realidad institucional, ética, social y estatal como el «reino de la libertad realizada», con lo que vuelve a tener vigencia la posición aristotélica de que la naturaleza del hombre no llega a su realización «por naturaleza», sino ético-políticamente, en la *polis* y en cuanto *polis*.

[9] Es característico de la filosofía de Hegel no eliminar y suplantar las teorías anteriores, sino superponerlas, conservándolas. De este modo evita «la solidificación y el aislamiento de cada uno de los principios y sus sistemas», para contrarrestar la «tendencia» de las partes de «constituirse en el todo y lo absoluto» (cfr. *Über die wissens-*

también su dificultad. La libertad fundada en la propiedad que Hegel pone al comienzo del movimiento que conduce a la realización de la libertad tiene fuera de sí todas las relaciones sustanciales del ser humano. Por eso Hegel llama al derecho privado «derecho abstracto»; la «esfera exterior de la libertad» que corresponde a la propiedad (§ 41) es, en cuanto lo «contrario de lo sustancial» (§ 42), sólo «algo formal» (§ 37). Pero esto no significa, sin embargo, que para llegar a lo esencial haya que pasar de la propiedad del Derecho civil a la moralidad, la familia, la sociedad y el Estado. De este modo se pasaría por alto la tesis fundamental de la *Filosofía del Derecho*, según la cual todos los órdenes ético-espirituales sustanciales de la libertad también acceden a la existencia con la propiedad del Derecho civil. La esfera abstracta y exterior de la propiedad establecida por el Derecho privado es comprendida así por Hegel como la condición de posibilidad de la realización de la libertad en la totalidad de la extensión de su sustancia religiosa, política, ética. La libertad del hombre, en cuanto libertad perteneciente a la historia universal europea, alcanza su existencia en la libertad abstracta de la propiedad: «La libertad que tenemos es lo que denominamos persona, es decir, el sujeto que es libre, libre para sí, y se da una existencia en las cosas, en la medida en que «para no seguir siendo abstracta la voluntad libre debe darse, en primer lu-

chaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, WG I, págs. 525 y ss.) (vers. cast. de Dalmacio Negro Pavón: *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, Madrid, 1979). En su teoría de la propiedad se integran la fundamentación iusnaturalista, la deducción a partir del trabajo, que tiene su origen en Locke y es fundamental para la economía política, la teoría legal en el sentido de Montesquieu, y también la determinación que variando el principio del trabajo hace Fichte de la propiedad como derecho fundamental de la persona, de acuerdo con el «principio de todo juicio jurídico» por el que toda propiedad se basa en «la unión de la voluntad de muchos en uná voluntad» (Fichte, *Grundlage des Naturrecht*, ed. por Medicus, WW, t. 2, págs. 133 y ss., 116, 216 y ss.). Dado que Hegel llega a su propia posición al convertir a la filosofía en la comprensión de la razón existente en la realidad histórica contemporánea, las teorías recogidas se unen en la tarea de determinar *hermenéuticamente* como existencia de la libertad a la propiedad que se ha formado en la historia universal y se ha establecido con la sociedad civil y su derecho de la persona. De este modo, Hegel lleva a la teoría de la propiedad más allá del estado alcanzado anteriormente. Supera tanto su teoría deductiva, en todas sus formas, como todos los intentos de deducir el concepto de propiedad de una hipótesis sobre su surgimiento temporal, «cuando el mundo fue poblado por primera vez por los hijos de Adán o Noé» (J. Locke, *The Second Treatise of Government*, ed. by Th. P. Peardon, Nueva York, 1952, c. 5, núm. 36, pág. 22), o retrocediendo del estadio del hombre «civilizado» al del «salvaje», a la «condition de l'homme naisant» (Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, ed. bilingüe francés-alemán, ed. por K. Weigand, Hamburgo, 1952, págs. 114, 192).

gar, una existencia» (§ 33 Agr.). Hegel ha sido el primero en Alemania en comprender que por la «acumulación de riquezas» y la «dependencia y miseria de la clase ligada al trabajo» (§ 243) la sociedad civil futura, a causa precisamente de las relaciones de propiedad establecidas por ella, se realizará en la transformación de todas las relaciones históricas. Sin embargo, puede decir que con la propiedad burguesa accede a la existencia la libertad cristiana: «Hace ya un millar y medio de años que la libertad de la persona ha comenzado a florecer gracias al cristianismo y ha devenido un principio universal para una parte, por lo demás pequeña, del género humano. Pero la libertad de la propiedad se podría decir que es reconocida como principio sólo desde ayer y en pocas partes. La historia universal da así un ejemplo del tiempo que necesita el espíritu para progresar en su autoconciencia, en oposición a la impaciencia del opinar» (§ 62). Hegel concibe, pues, la libertad que establece el Derecho civil con la propiedad como existencia de la libertad en todos los estadios de su realización. El significado de esta remisión, de su sustancia histórica y metafísica a la propiedad abstracta del Derecho civil, separada de aquélla, será posteriormente, o bien rechazado como inversión especulativa, o bien incomprendido, con lo que se le condenará a su total desaparición.

Si se pregunta por el fundamento de esta remisión se verá que ella resulta de que Hegel, para comprender lo que es, se rehúsa a quitarle a la libertad del derecho algo de su carácter abstracto o a agregarle algo. Al dejarla tal cual es e investigarla a fondo en su interpretación, lleva al concepto lo que hace necesaria la vinculación de la libertad de la persona a cosas con el carácter de propiedad y lo que constituye, por lo tanto, su verdad.

6. La abstracción de la libertad en el Derecho civil se basa en que el ser libre —en este caso no la «personalidad», el hombre en toda la extensión de su ser humano— es la persona que se da «una esfera exterior a su libertad» (§ 41) y tiene así «su primera realidad en una cosa exterior» (§ 41 Agr.). Jurídicamente, cosa * es toda cosa

* En esta oración, y en el resto de la interpretación, el autor contrapone «*Ding*» (cosa material) y «*Sache*» (cosa, en cuanto ya está en relación con la persona y, por lo tanto, contiene en sí un proceso histórico). Por ello, la «*Versachlichung*», a la que por falta de alternativa en español traduzco por «cosificación» (págs. 12 y ss.), se distingue radicalmente de la «cosificación» *(Verdinglichung)* de Marx y las teorías que parten de él. (N. del T.)

corporal *(res corporalis)* en la medida en que pueda estar en una relación jurídica. La cosa, y por lo tanto la propiedad, se definen en consecuencia por ser «lo distinto del espíritu libre», «algo carente de libertad, de personalidad, de derecho» (§ 42). Mientras que en el Derecho romano histórico la persona era aún un estado particular y los hombres podían, por lo tanto, ser tomados también como cosas carentes de libertad, el moderno Derecho civil sólo admite que valgan como cosas las cosas naturales y lo que puede considerarse «exterior», «carente de personalidad» (§ 42). Pero esto no significa que sea posible equiparar simplemente las cosas con las cosas naturales. Éstas sólo devienen cosas si pueden entrar en una relación jurídica y están así a disposición del hombre, mientras que todo lo natural que se sustrae por principio a estar a disposición del hombre, tal como el sol y las estrellas, no es cosa en sentido jurídico.

Hegel recoge lo anterior para reconducir posteriormente el concepto de cosa dado y así determinado al movimiento que en él se había solidificado. Toda propiedad de la que, en cuanto cosa, el hombre puede apropiarse supone en sí misma la acción y la intervención activa de los seres humanos, con la que se quita su independencia a lo natural y se lo pone a disposición de los hombres. Detrás de la aparente solidez cósica que tiene la propiedad, en cuanto cosa, se esconde para Hegel el movimiento, el proceso histórico, con frecuencia prolongado, de preparación activa de la naturaleza, por el que es transformada en cosa y, en cuanto cosa, tomada en posesión por los hombres. A la cosa, en cuanto propiedad, pertenece, por lo tanto, la «toma de posesión», en la que pongo algo natural bajo mi «poder exterior» (§ 45, § 56). Hegel recoge esta determinación, al igual que las demás subdivisiones tradicionales de la propiedad en toma de posesión corporal, elaboración, designación, uso de la cosa, etc., porque contienen la verdad de que el «aspecto real y la realidad efectiva» de todas las cosas, en cuanto propiedades, radica en lo que los hombres hagan de ellas y con ellas al apropiárselas, transformarlas y aprovecharlas (cfr. § 59). Cuando se toma la cosa inmediatamente como algo natural queda descontado, por lo tanto, que la naturaleza que ha devenido cosa no posee en sí consistencia ni independencia. Recibe su determinación de la intervención del hombre; al poner éste su voluntad en ella, la cosa adquiere un fin que «no tiene en sí misma» (§ 44). Por eso Hegel ha llamado a la «elaboración» la «toma de posesión más adecuada

a la idea» (§ 56). Ella supone, «subjetivamente», que ya se han desarrollado todas las formas de acción con las que el hombre, en primer lugar corporalmente, luego ampliando la mano, «ese gran órgano que no tiene ningún animal» (§ 55 Agr.), con «fuerzas mecánicas, armas, instrumentos» interviene en la naturaleza, la transforma y la elabora convirtiéndola en cosa.

Pero a este aspecto «subjetivo» se une al mismo tiempo el «objetivo»: En el «trabajo de la tierra, cultivo de plantas, domesticación, alimentación y cuidado de animales», en «las instalaciones que permiten la utilización de fuerzas elementales y materias primas», lo que le hago a la naturaleza no es para ella algo «exterior»; es «asimilado» y se convierte con ello en una determinación por la que la naturaleza que ha devenido cosa por la elaboración se diferencia en sí misma de la misma naturaleza que, no afectada por elaboración alguna, no se encuentra en manos y a disposición del hombre (§ 56). Por eso, la naturaleza elaborada y la relación natural del hombre basada en ella no pueden ser comprendidas para Hegel por ninguna filosofía que parta de una naturaleza que esté independiente frente al hombre y que estaría dada, por lo tanto, de modo inmediato a la intuición y la representación. Una filosofía tal es ciega a su propio supuesto histórico, no ve que la naturaleza sólo puede ser objeto cuando se ha convertido en cosa y el hombre ha devenido con ello su sujeto: «La llamada filosofía que atribuye a las cosas individuales inmediatas, a lo impersonal, realidad en el sentido de independencia y verdadera interioridad y ser por sí... es refutada inmediatamente por el comportamiento de la voluntad libre frente a estas cosas. Si para el intuir y el representar las llamadas cosas exteriores tienen apariencia de independencia, la voluntad libre... es, por el contrario, la verdad de esa realidad» (§ 44). Esta verdad, pasada por alto en una filosofía tal e ignorada por el supuesto de una relación sujeto-objeto constante, es la situación histórica en la que la naturaleza deja de ser el «mundo inmediatamente dado» y es elaborado por los hombres para convertirse en la naturaleza que, en cuanto cosa, tiene en sus manos sólo la «apariencia de independencia», porque en cuanto objeto suyo ella es el mundo en el que el hombre tiene presencia sin que tenga que estar efectivamente presente en «este espacio» y en «este tiempo» (§ 56). En las notas manuscritas para las clases, Hegel señala: «El hombre, señor sobre todo en la naturaleza, sólo por él la existencia, en cuanto existencia, de la libertad... sólo el hombre libre» (Hoffmeister, pág. 327).

En el mismo sentido interpreta la fórmula simbólica de la designación, correspondiente desde antiguo a la propiedad: el «signo» puesto «en la cosa» por el hombre señala lo esencial. Lo señalizado no vale ya por lo que él mismo es; «al proporcionar un signo y poder adquirir algo con él», el hombre manifiesta «su dominio sobre las cosas» (§ 58, § 58 Agr.). Por eso para Hegel no existe ya ninguna posibilidad de derivar la libertad a partir del estado natural del hombre o de un concepto de naturaleza constante y ahistórico.

La verdad del Derecho civil abstracto y de su libertad, limitada a la relación de personas a cosas, radica en esto: el hombre, que en cuanto ser natural sólo es libre «según el concepto, sólo «en sí», y «según la posibilidad», solamente puede devenir libre *actu* al liberarse de la falta de libertad del estado natural y convertir la naturaleza en cosa, quebrantando su poder. «El punto de vista de la voluntad libre, con el que comienza el Derecho y la ciencia del Derecho» está, por lo tanto, por principio más allá de «la falsa posición que considera al hombre como un ser natural y sólo como concepto existente en sí (§ 57) [10]. La libertad de la persona y la co-

[10] Ya en su discusión *Sobre las maneras de tratar el derecho natural*, en la época de Jena, Hegel había criticado la suposición de un «puro estado natural del hombre». Éste es una «ficción» y una «abstracción de los hombres», que se introduce como una «hipótesis» para la «denominada explicación de la realidad», para poder partir de una unidad originaria en la que «se haya puesto la menor cantidad posible de multiplicidad». Pero esta unidad es algo «no real», meramente imaginado, y en cuanto objeto de pensamiento es la unidad más débil de la que es capaz el principio de la multiplicidad»; surge «al abstraerse de todo lo que vagamente pueda suponerse que pertenece a lo particular y perecedero». Con la eliminación de «toda la energía de lo ético», el estado natural así determinado sería «el caos» (WG I, 449 y ss.). Qué es el hombre y qué es el espíritu, sólo puede comprenderse para Hegel por principio en su realización (actualitas) ética e histórica, cuando su cultura está acabada. La cultura no es algo «exterior» para el ser humano actual, como pretenden «las representaciones acerca de la inocencia del estado natural y la candidez de las costumbres de los pueblos incivilizados». Es este ser humano mismo y supone que «la candidez natural» sea «elaborada y transformada» (§ 187). Lo mismo vale para el Derecho: en todas sus determinaciones se basa en la «personalidad libre», «lo contrario de la determinación natural», y «el estado natural» es, «por lo tanto, un estado de violencia e injusticia del que no puede decirse nada más verdadero que hay que salir de él» (*Enciclopedia* [1817], § 415). Quien se imagine que el hombre en aquel estado ha vivido en la conciencia pura de Dios y la naturaleza, de cierto modo en el centro de todo lo que nosotros conquistamos con esfuerzo, en el punto central de toda ciencia y arte» no sabe «qué es la inteligencia, qué es el pensamiento». Puesto que «el espíritu es ἐνέργεια, ἐντελέχεια (energía, actividad), que nunca descansa y que, por lo tanto, sólo se encuentra «a sí mismo en su trabajo», su concepto «no es lo primero, sino lo último» (*Vorlesungen zur Philosophie der Weltgeschichte*. Introducción, publicada con el título *Die Vernunft in der Geschichte*, por Hoffmeister, Hamburgo, 1955, págs. 161 y ss. (vers. cast. de César Armando Gómez:

sificación de la naturaleza van necesariamente juntas. Para Hegel no hay ninguna posibilidad de argumentar sobre la libertad y la falta de libertad con razones a favor y en contra tomadas de la naturaleza del hombre: la libertad sólo existe históricamente y *actu* cuando el hombre ha dejado tras de sí el estado natural y ya no es, por lo tanto, un ser natural en relación con una naturaleza que tiene poder sobre él. «La pretendida justificación de la esclavitud (en todas sus fundamentaciones: la fuerza física, la prisión de guerra, la salvación y conservación de la vida, el mantenimiento, la educación, los beneficios, el propio consentimiento, etc.)... y todas las perspectivas históricas sobre el derecho de la esclavitud y el señorío, se basan en el punto de vista que toma al hombre como ser natural, según una existencia que no es adecuada a su concepto» (§ 57). Lo mismo vale para todos los intentos de derivar el dominio de la fuerza y la superioridad natural. Por eso Hegel se dirige contra la «crudeza» de la ciencia política de von Haller, que reivindica el «dominio de los más poderosos» porque correspondería al «orden de la naturaleza» en cuanto «eterno orden divino». De este modo se aduciría contra el principio del Derecho el orden de la naturaleza por el que «el buitre despedaza al inocente cordero» y «los más poderosos tienen todo el derecho de saquear por más débiles a los crédulos que necesitan su ayuda», haciendo asi pasar «lo absurdo por palabra de Dios» (§ 258).

Cuando se vuelve real la libertad en el derecho de la persona sobre cosa, se torna injusta toda forma de «dominio» basada en el estado natural del hombre y en el orden de la naturaleza. El dominio en la forma del estado supone, en la libertad del derecho, que el hombre ya no puede considerarse como ser natural (§ 57). Por ello, la situación en la que las personas se dan existencia en cosas es el comienzo de la libertad. Pero esto, al mismo tiemo, lleva implícito para Hegel que la libertad general del Derecho civil sólo puede realizarse históricamente en el terreno de la sociedad civil, porque con su dominio racional sobre la naturaleza culmina la historia de la liberación del hombre del poder de la naturaleza en su

---

La razón en la historia, Madrid, 1972); cfr. además *FD*, § 18 Agr., § 19). El estado natural del hombre es siempre un estado de mera posibilidad (v. *supra*, nota 8) y es, por lo tanto, «abstracto y fundamentalmente incapaz de convertirse en base de la teoría del Derecho, de la sociedad o del Estado, independientemente de que se lo piense como «guerra aniquiladora» (WG I, 450) o como «estado primitivo de perfección» (*Die Vernunft in der Geschichte*, pág. 161).

fundamental cosificación. A toda teoría que trate de desvalorizar la civilización y la sociedad moderna como caída y disolución de un ser del hombre originalmente bienaventurado, tal como se le presentaran a Hegel en el rousseauismo y en la poetización romántica del origen y de una naturaleza inmediatamente originaria, la *Filosofía del Derecho* le opone la positividad histórico-universal de la dominación racional de la naturaleza: «como si el hombre, en el llamado estado natural..., viviera en libertad». Al ignorar el «momento de liberación» que «reside en el trabajo» (§ 194), esta opinión no puede ver que el hombre sólo puede ser libre *actu* cuando la naturaleza se ha cosificado y ha devenido propiedad del hombre en cuanto objeto a su disposición. La existencia de la libertad está ligada, pues, para Hegel, a la liberación práctica del poder de la naturaleza. Este conocimiento, al que Hegel accede en la época del surgimiento de la sociedad civil, tiene, hasta hoy y en contra de toda forma de teoría de la decadencia, la fuerza de la elemental verdad de que el derecho de todos los hombres a la libertad de ser hombre, establecido por el derecho humano, está indisolublemente unido a la sociedad moderna y a su dominio racional sobre la naturaleza.

Con este conocimiento se vuelve al mismo tiempo comprensible por qué en el proceso de modernización, máquinas, tractores y estaciones eléctricas se transforman en símbolos de la libertad que movilizan la pasión de participación más que las libertades políticas y espirituales aisladas, tomadas por sí mismas. Estas últimas no tienen existencia concreta sin la cosificación de la naturaleza supuesta en las relaciones de propiedad y sin la superación, posibilitada por ella, de todas las dependencias provenientes aún del estado natural. Hegel ha sido el primero en ver esto en Alemania y en comprenderlo como la verdad del Derecho civil y de su libertad abstracta, limitado a la relación de personas a cosas con el carácter de propiedad.

7. Pero a esta libertad le corresponde al mismo tiempo el que con ella los individuos, en cuanto personas, limitados a la relación con cosas, sólo «tienen existencia para el otro» a través de cosas, es decir, «como propietarios» (§ 40). La cosificación de todas las relaciones de persona a persona es la otra cara de la propiedad. En el terreno de la sociedad civil, no se limita a la relación con las cosas naturales exteriores. Implica también que todas las capa-

cidades y habilidades de la persona se despersonalicen y adopten en cada estadio la forma de la «cosa» para funcionar socialmente como «propiedad». En el terreno de la sociedad civil esto vale sin limitación. Del mismo modo que las cosas exteriores, todas las «aptitudes, ciencias, artes, lo religioso mismo (prédicas, misas...), invenciones», «conocimientos, capacidades» quedan sometidos a la cosificación y equiparados como «objetos de contrato» y «cosas reconocidas» en el modo de la compraventa. Hegel señala, por cierto, que se tendrán reparos en llamarlas inmediatamente «cosas», pero lo que aquí ocurre es que lo que para el hombre es algo «interior», se «enajena» y adquiere una «existencia exterior», con lo que es puesto bajo la determinación de cosa (§ 43).

En esta cosificación de todas las relaciones radica para Hegel el principio general de la sociedad civil. La relación natural que le es constitutiva arrastra tras de sí a los individuos en cuanto personas. Por eso, en el contrato aparece jurídicamente lo universal de la sociedad civil, en la medida en que su «esfera» se caracteriza como «la mediación por la que se tiene una propiedad no sólo mediante una cosa y mi voluntad subjetiva, sino al mismo tiempo mediante otra voluntad y, por lo tanto, en una voluntad común» (§ 71). La «mediación», que alcanza de este modo su forma jurídica en el contrato, es por una parte lo positivo de la sociedad civil: en la cosificación tiene por sujeto a la «persona concreta», «que es para sí un fin particular» (§ 182); en cuanto «personas privadas», los individuos son sus ciudadanos «que tiene como finalidad su propio interés» (§ 187). Por eso Hegel la llama «el campo propio y verdadero en el que la libertad tiene existencia» (§ 71). Pero al mismo tiempo, con la cosificación de todas las relaciones y su reducción al trato delimitado por la compra, venta, adquisición, enajenación y comercio, ella es el poder de la «división» y la «diferencia» (§ 33, § 182 Agr.), que separa a existencia social de los individuos, en sí mismas y en sus relaciones mutuas, de todo vínculo sustancial, personal y ético, y pone como único principio social general el «principio egoísta», «en su realización», según el cual «cada uno es fin para sí mismo y todo lo demás es nada» (§ 183, § 182, § 182 Agr.). Con esta abstracción de un ser cosificado y enajenado, «la satisfacción en todas direcciones de sus necesidades, del arbitrio contingente y del gusto subjetivo» puede destruir «la particularidad» de los individuos y su «concepto sustancial» y «la particularidad» de los individuos y su «concepto sustancial» y «la sociedad civil ofre-

cer... el espectáculo del libertinaje y la miseria, con la corrupción física y ética que es común a ambas» (§ 185).

Todo lo que se aducirá posteriormente como cosificación y destrucción de todo vinculo personal y humano contra la sociedad burguesa y su libertad individual, «que no admite más lazo que el desnudo interés» *(Manifiesto Comunista)*, ya se encuentra en Hegel. Pero mientras que la teoría revolucionaria conduce a considerar que la liberación de la naturaleza es el auténtico núcleo social de la libertad constitutiva de la sociedad burguesa y la opone a su forma de propiedad, Hegel insiste, sin embargo, en que la propiedad tiene que tener el «carácter de propiedad privada» (§ 46). Por encima, en cierto modo, de la negatividad que también, según él, la carcteriza, se aferra a que la relación de personas limitada a cosas no sólo es la condición de posibilidad de liberarse de la naturaleza, sino también de la libertad de los individuos: en ella «mi voluntad deviene objetiva, en cuanto voluntad personal y, por lo tanto, del individuo» (§ 46), en la medida en que «yo mismo, inmediatamente en cuanto individuo» y voluntad libre, «me vuelvo objetivo en la posesión» (§ 47). En el contexto de la *Filosofía del Derecho* esto quiere decir inequívocamente que en la sociedad civil llega a su realización la «personalidad en si misma infinita del individuo» en cuanto tal. Más adelante lo dirá de modo explícito; por primera vez en la historia, el Derecho civil le da su derecho al «desarrollo independiente de la particularidad», del que «Platón... no pudo dar cuenta» más que excluyendo su principio de su «estado únicamente sustancial», hasta en «su comienzo mismo», en «la propiedad privada y la familia» (§ 185) [11].

[11] Por eso, para Hegel la revolución de 1789 está en conexión histórica e interna con la Reforma dentro de la historia de la libertad cristiana de todos. Después de que en la segunda surgieran la «subjetividad y la certeza del individuo», «la época que va desde entonces hasta nosotros no ha tenido ni tiene otra tarea más que dar forma en el mundo a este principio... El derecho, la propiedad, la eticidad, el Gobierno, la Constitución, etc., tienen que determinarse ahora de modo universal para que sean racionales y acordes con el concepto de la voluntad libre» *(Philosophie der Weltgeschichte*, WG 11, págs. 523 y ss.). De este modo, la libertad de la subjetividad y su realización se transforman para Hegel en sustancia y fundamento del Estado moderno. Frente a la idea firmada durante casi un siglo de que su filosofía violenta al individuo y su libertad y lo sacrifica a la omnipotencia del Estado, sólo en los últimos años se ha vuelto a comprender la posición central que ocupan la individualidad y su libetad subjetiva en la filosofía de Hegel. Ya en 1934, H. Heimsoeth ha señalado en su ensayo *Politik und Moral in Hegels Geschichtsphilosophie* (Bl. F. Dt. Phil. 8, 1934/35, 127 y ss.) [vers. cast.: «Política y moral en la filosofía de Hegel», in: *Revista de Occidente* 46

La cosificación abstracta, en la que la sociedad civil se limita a la relación natural del hombre y crea la condición de la libertad por la transformación de la naturaleza en cosa, tiene, pues, para Hegel, al mismo tiempo el significado de que ella —ahora en la exteriorización de todas las relaciones entre personas— engendra la libertad en toda la extensión de su sustancia histórico-universal como «mundo del espíritu» (§ 4) y da a la personalidad en cuanto persona la libertad en que ella es capaz de existir en cuanto tal. La exterioridad de la sociedad civil, en la que, por un lado, ofrece el espectáculo del libertinaje y la miseria, es, por otro lado, para Hegel la existencia de la libertad individual.

8. Mientras que esta división, constitutiva de la sociedad, se convertirá más tarde en el problema con cuya solución se intentará reconquistar la unidad perdida del ser humano por la negación, ya sea de lo histórico sustancial o de la sociedad condenada a su no ser carente de espíritu, Hegel, en cambio, comprende que la abstracción, la cosificación, la exteriorización de todas las relaciones en forma de una división es al mismo tiempo el poder de lo positivo y de lo negativo. El mismo movimiento en el que la sociedad se limita al mundo de cosas y separa con ello al hombre socialmente de su ser histórico, tiene en cuanto tal la consecuencia infinitamente positiva de que la personalidad sólo en cuanto persona abstracta y propietario se integre en la sociedad y sus funciones, y de este modo puede convertirse en sujeto de todos los ámbitos del ser humano, tanto interiores como éticos, que la sociedad pone fuera de sí.

El significado de esto lo ha mostrado Hegel respecto de la forma jurídica de la enajenación, constitutiva de la propiedad. En primer lugar, ella implica que a la cosa y a las relaciones mediadas por cosas les pertenece la posibilidad de que retire de ellas mi voluntad (cfr. § 65). Pero con ello aparece un segundo factor: en el terreno de la moderna sociedad civil y con su derecho, en el que toda persona está diferenciada por principio de las cosas, la enajenación

(1934), 113-149] que Hegel, «en el marco del pensamiento del Estado» está «muy alejado de la tendencia de aniquilar como un capricho al individuo, su interioridad y autonomía» (145). Para mostrar que «el pensamiento de Hegel está determinado decisivamente por la lucha por el reconocimiento y preservación de la individualidad» (15), H. Schmitz ha realizado una bonita investigación sistemática, *Hegel als Denker der Individualität* (Meisenheim/Glan, 1957).

supone la inenajenabilidad de la persona misma,con la certeza de que es capaz de tener para sí e intangible por la sociedad su ser propio, tanto interior como exterior. Por ello, y a diferencia de todos los ordenamientos jurídicos premodernos, siempre basados en vínculos personales y religiosos sustanciales, para Hegel se convierten en bienes propios inenajenables aquellos «que constituyen mi propia persona y la esencia universal de mi autoconciencia, tales como mi personalidad en general, la universal libertad de mi voluntad, la eticidad, la religión» (§ 66). Esta es la razón por la que para Hegel la libertad de la propiedad es el principio con el que la libertad cristiana alcanza por primera vez existencia: al limitarse a las relaciones de cosas entre las personas, es decir, a las relaciones mediadas por la propiedad, la sociedad libera al individuo en cuanto personalidad para convertirse en sujeto de todo lo que constituye tanto la riqueza como la profundidad del ser espiritual personal y ético, no afectado entonces por cosificación ninguna.

9. Hegel también ha visto, por lo tanto, que la cosificación de las relaciones de trabajo es el principio fundamental que constituye la «diferencia... entre un esclavo y el peón actual o el jornalero asalariado» (§ 67 Agr.). Su libertad consiste en que no pueden alquilarse a sí mismos como «cosas» ni «enajenarse» con la forma jurídica del contrato, sino que sólo pueden hacerlo temporalmente con su fuerza de trabajo y el uso de sus habilidades. De este modo, la enajenabilidad de la persona en su esfera propia se convierte en barrera insuperable y en injusticia toda forma de dominio del estado natural. «De mis habilidades particulares, corporales o espirituales, de mis posibilidades de actividad puedo enajenar a otro producciones individuales y un uso de ellas limitado en el tiempo, porque con esta limitación se mantienen en una relación exterior con mi totalidad y universalidad» (§ 67; cfr. § 80). Con esto la libertad se convierte por primera vez, de modo limitado, en principio de una sociedad. En cuanto mundo cósico del trabajo, la sociedad moderna no sólo libera al hombre del poder de la naturaleza, sino que, al mismo tiempo, con la cosificación del trabajo y de todas las relaciones laborales de forma que las capacidades sólo pueden ser enajenadas temporalmente como cosas y propiedades, eleva la libertad al rango de principio universal; a la persona en sí, en cuanto personalidad, le deja libre su ser sí mismo y su realización. Por eso empresarios y trabajadores no se relacionan entre sí como el

amo y el esclavo en el estado natural, sino como personas. Éste es para Hegel el sentido racional de las modernas relaciones laborales; con ellas se impone la libertad de todos, aunque en primer momento en la forma de la miseria. El ser libre, en cuanto persona, recibe la libertad que trasciende la sociedad y su mundo de cosas de tener su vida como vida propia y de ser sí mismo como personalidad. Esto se funda para Hegel en el principio jurídico de la persona y la propiedad; éste lleva a la existencia la idea de la libertad en relación con todos los seres humanos en cuanto personas. Con la división que constituye la sociedad civil en forma de cosificación, todos los individuos devienen, en cuanto personalidad, sujetos del mundo espiritual humano, en toda su riqueza mediada por su origen histórico-universal [12].

10. Por eso Hegel rechaza como una «confusión» la división del derecho hecha por Kant y otros autores, en derecho personal, real

[12] En la *Kritik des Hegelschen Staatsrecht* («MEGA», ed. Rjazanow, Francfort, 1927, I, 1,1, págs. 403 y ss.) (vers. cast. de J. M. Ripalda en OME 5, pp. 1-57), Marx se ha ocupado solamente de la relación en que está para Hegel la propiedad privada con el Estado, especialmente de su posición respecto del «mayorazgo» (§ 306). Critica que en la *Filosofía del Derecho* «la independencia de la propiedad privada tiene en el derecho privado un significado diferente que en el derecho público» (517 y ss., 522). Hegel le da de este modo un «doble significado», lo que muestrsa que «interpreta una concepción del mundo antigua en el sentido de una nueva» (522). En los *Manuscritos de 1844*, publicados por S. Landshut con el título de *Nationalökonomie und Philosophie* (Karl Marx, *Die Frühschriften*, Stuttgart, 1953, págs. 225 y ss.) (vers. cast. de J. M. Ripalda en OME 5, págs. 301-435), la propiedad privada es concebida como la «expresión sensible» de que «el hombre se ha vuelto objetivo para si mismo» (239) y de que la «esencia subjetiva» de la propiedad privada, «en cuanto actividad existente para sí, en cuanto sujeto, en cuanto persona, es el trabajo» (228). Mientras que en esta determinación es evidente la relación no sólo con la economía política inglesa, sino también con las teorías de Hegel y Fichte, la diferencia de principio con Hegel resulta de que para Marx «la naturaleza que aparece en el acto de nacimiento de la sociedad humana... la naturaleza real del hombre, tal como surgem aunque en forma alienada, por intermedio de la industria, es la verdadera naturaleza antropológica (245). De este modo desaparece para Marx la determinación sustancial del hombre como subjetividad; con la identidad del ser social y el ser humano, la propiedad privada, en cuanto objetivación sensible del hombre, es caracterizada, por lo tanto, al mismo tiempo por la alienación en la que «se torna un objeto extraño e inhumano», con lo que su «expresión vital se convierte en su enajenación vital su realización, en una pérdida de la realidad, en una realidad extraña» (239). Mientras que con la determinación de la libertad de la persona a partir de la subjetividad Hegel introduce en la teoría de la propiedad aquello que no puede surgir del ser humano puesto por la sociedad, en Marx la propiedad es concebida de un modo exclusivamente social, en concordancia con el concepto de sociedad como «verdadera naturaleza» del hombre.

y personal real [13]. Con ella no se tiene en cuenta que con el Derecho civil accede a la existencia la libertad de la personalidad en la persona y la propiedad. Si «se mezclan indiscriminadamente» los ámbitos de la persona y la personalidad, «los derechos que tienen su supuesto en relaciones sustanciales como la familia y el estado, y aquellos que se refieren a la simple personalidad abstracta», se perderá precisamente el sentido del ser persona, que trasciende la sociedad y su cosidad abstracta. Por eso Hegel concibe el derecho real como derecho personal; con él se reconoce el «derecho de la persona en cuanto tal» (§ 40). La sociedad civil, al establecerse como un mundo de cosas cuyo sujeto son todos los individuos en cuanto personas, se convertirá, en la culminación de la liberación del hombre de la naturaleza y en cuanto poder de la diferencia y la separación, en la condición para que por primera vez en la historia de la humanidad al hombre, en cuanto hombre, le corresponda la posibilidad de ser «personalidad» y de darse existencia y realidad a si mismo y, por lo tanto, a la libertad, con la riqueza del ser humano formado históricamente y finalmente en el horizonte de todas las culturas.

[13] Cfr. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe des Rechtslehre*, 1797, § 22. Kant define el «derecho personal de tipo real» por la «posesión de un objeto exterior, en la medida en que es una cosa, y de su uso, en la medida en que es una persona», y atribuye a este derecho el «régimen doméstico». La teoría del matrimonio asi fundamentada por Kant, que lo asimila a las situaciones de la «adquisición» (§ 23) y del contrato, ha sido rechazada por Hegel como algo «vergonzoso» (§ 75). Esto muestra para Hegel que una teoría de la libertad subjetiva que no se continúe en una teoría de su realización no está por principio en condición de comprender las instituciones jurídicas y éticas. Así como Kant, al recurrir a la relación persona-cosa (contrato), tiene que introducir en el matrimonio el concepto de «cosa», que contradice su sustancia personal, la teoria estética romántica de la subjetividad de Schlegel conduce por otra parte a rebajar al matrimonio a un elemento del «arbitrio de la inclinación sensible» (§ 164). Si la realidad sólo pertenece a la libertad de la subjetividad en la forma de un material dado para su aplicación, no se puede llegar a comprender la naturaleza especulativa de las relaciones sustanciales que constituyen la familia y el matrimonio en cuanto instituciones.

MORALIDAD Y ETICIDAD. SOBRE LA CONFRONTACIÓN DE HEGEL CON LA ÉTICA KANTIANA *

JOACHIM RITTER

I

En los *Principios de la Filosofía del Derecho*[1], después del «Derecho abstracto» tratado en la primera parte, «de acuerdo con los estadios del desarrollo de la idea de la voluntad libre en y por sí»

* Aparecido en *Metaphysik und Politik*, Frankfurt 1969, págs. 281-309. El original es de 1966. (Nota del editor.)

[1] Los *Principios de la Filosofía del Derecho* (abreviado *FD*) se citan según los párrafos, de acuerdo con su estructura como manual. Ahí donde como lugar se indica «Prólogo», se trata siempre del prólogo a los *Principios*. A pesar de la dura crítica que sobre todo Johannes Hoffmeister, en el prólogo a su edición de los *Principios* (vol. 12 de la nueva ed. crítica, Hamburg [4]1955, págs. XII y ss.), hace a los «Agregados» tomados de apuntes de clase y añadidos a los párrafos por Eduard Gans en su edición de 1833 (se citan añadiendo «Agr.» al número del párrafo), no se podrá renunciar a su utilización hasta que se pueda contar con una edición crítica de las lecciones de Hegel. Consciente de renovar la tradición escolar de la filosofía, Hegel ha ampliado, en las lecciones, con explicaciones libres del desarrollo sistemático del pensamiento resumido en los párrafos (cf. Prólogo). De momento esto hace imprescindibles a los agregados, aun en el caso que Gans haya escogido del material que tenía a su disposición de manera subjetiva y ocasionalmente sin examen crítico de la relación en que se encuentra el material por él tomado respecto del pensamiento hegeliano. Las otras obras de Hegel se citan según las *Sämtliche Werke*. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden. Hrsg. von Hermann Glockner, Stuttgart. Las obras de Kant se citan según los *Gesammelte Schriften*. Hrgs. v. d. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902 y ss.

(§ 33), se introduce el «punto de vista de la moralidad» kantiano como «plano más elevado» de la libertad; con él la voluntad llega en la reflexión de sí, a su identidad que es para sí (§ 105, § 106). Anteriormente, en la primera parte, Hegel había determinado el Derecho como existencia de la libertad. El individuo alcanza la libertad haciéndose capaz de derecho como «persona» y con el Derecho de «poner su voluntad sobre toda cosa» como «posesión que es propiedad», se relaciona con otros como personas a través de cosas. Pero mientras pertenece a la persona en sentido jurídico que todo lo que se refiere a la «particularidad individual» quede excluido de ella como «indiferente», con el kantiano punto de vista de la moralidad se hace valer que la persona —que en el derecho tiene la esfera externa de la libertad— sea en sí y para sí la personalidad en su subjetividad interior y que así la libertad puesta con el derecho sea «libertad de la voluntad subjetiva» (§ 106)[1]. Con la recepción del punto de vista de la moralidad como salida del derecho y paso hacia él se hace patente que la *Filosofía del Derecho* de Hegel, como filosofía política y «ciencia política» [del estado] parte de la distinción fundamental en la filosofía práctica kantiana entre legalidad y moralidad. Hegel la constituye como comienzo y fundamento de la Filosofía del Derecho. Todas las determinaciones más precisas, que da aquí, proceden de esta distinción kantiana: Mientras que en el «derecho formal no se consideran ... los intereses particulares ... ni tampoco la causa que haya determinado mi voluntad, mi conocimiento o mi finalidad» (§ 37; § 106 Agr.), «en el campo de la moral» interviene «la pregunta por la autodeterminación de la voluntad, sus móviles y sus propósitos» (§ 106 Agr.). A diferencia del punto de vista de la legalidad, que Hegel hace suyo en la forma del precepto del derecho: «sé una persona y respeta a los demás como personas» (§ 36), con la moralidad, la «autodeterminación interna», mi visión e intención en el fin de la «voluntad subjetiva» y con ello la «singularidad objetiva» obtienen su derecho frente a lo universal y en relación al «derecho del mundo» (§ 33).

Así Hegel introduce la distinción kantiana entre Legalidad y Mo-

[1] La teoría del Derecho «abstracto» (civil), tomado aquí en apretado resumen, se expone y explica ampliamente y con sus presupuestos sistemáticos en: J. Ritter, *Persona y propiedad. Un comentario de los §§ 34 al 81 de los «Principios de la Filosofía del Derecho» de Hegel*, incluido en esta recopilación.

ralidad sistemáticamente en el contexto en el que la Filosofía del Derecho comprende el sistema jurídico como «reino de la libertad realizada» (§ 4), y al Estado moderno fundamentado sobre derecho como ley lo comprende como «unidad sustancial», en la cual «la libertad alcanza su derecho supremo» (§ 258). Así como Hegel, a pesar de toda la distancia crítica respecto de Kant, mantuvo siempre que esta filosofía es «fundamento y punto de partida de la filosofía alemana reciente», así también la posición kantiana de legalidad y moralidad tiene la significación, fundamental y no puesta en cuestión por ninguna objeción, de que con ella el singular en en su subjetividad y autonomía moral es comprendido como el sujeto del Estado y, en general, de las relaciones e instituciones objetivas de la sociedad: la libertad tiene en el Estado realidad concreta solamente en la medida en que «la singularidad personal y sus intereses particulares tengan su total desarrollo y el reconocimiento de su derecho» (§ 260). Gracias a Kant, por tanto, con el principio de la moralidad y en la mismidad interna de la «persona» del derecho, a la que con dicho principio se le da validez, por primera vez se lleva filosóficamente a concepto la determinación del Estado moderno con su «enorme fuerza y profundidad» de hacer que «el principio de la subjetividad se consume hasta llegar al extremo independiente de la particularidad personal» (§ 260).

Así se agarra Hegel a la posición kantiana; la recoge en la *Filosofía del Derecho* como «ciencia política», porque en primer lugar por ella se comprende lo que no puede ser expresado ni en las categorías del derecho ni en las del ser social, a saber, que el ser-para-sí de la subjetividad en sí pertenece a la libertad del ser libre como «persona» puesta en el derecho (cfr. § 104). Existe libertad solamente si el hombre en su interioridad, en su propósito, intención y conciencia moral, puede querer «estar él mismo en todo lo que hace» (§ 107 Agr.). Ésta es, para Hegel, la visión que Kant ha aportado. La denomina el «aspecto grande y sublime» de su filosofía. Con ella se ha llevado a reconocimiento universal el principio de que la libertad «es el último quicio sobre el que gira el hombre, esta última cumbre a la que nada puede imponerse», y de que el hombre no deja valer «ninguna autoridad» que vaya contra su libertad. Con esto la filosofía kantiana ha obtenido gran «difusión y afecto»; con ella se supo ya para siempre que «el hombre encuentra en sí mismo algo absolutamente fijo e inamovible, un centro fijo, de tal manera que nada que no respete su libertad puede obligar-

le»[3]. Aquí ha de colocarse lo «satisfactorio», la «determinación de suprema importancia de la filosofía kantiana» y de su «alto punto de vista»; «lo que es esencial para la autoconsciencia, que vale como ley, como en sí, lo ha reconducido a la misma autoconciencia»[4].

Por eso Hegel toma la posición kantiana de legalidad y moralidad en la *Filosofía del Derecho* como comienzo y punto de partida. En el desarrollo gradual de la idea, en el que todas las partes que se toman en él son «momentos del desarrollo de la idea» en el «inmanente diferenciarse del concepto mismo» (§ 33, § 31), el comienzo no es algo que quede atrás; es «superado» *(aufgehoben)* en el todo en que está: «Lo que se supera, no por ello se convierte en nada .... tiene todavia en sí la determinidad de la que procede»; de esta manera «lo superado es al mismo tiempo algo conservado»[5]. Cuando se atribuye a la filosofía de Hegel desconsideración del individuo, divinización del Estado, ello se debe en último término a que superar no es comprendido como «conservar» y así el Estado, por estar al final, aparece como negación y eliminación del comienzo.

En Hegel la recepción de la moralidad kantiana en la filosofía del derecho tiene una significación fundamental y constitutiva para el concepto de derecho y de estado: éstos se basan sobre la libertad solamente si el singular como yo en su subjetividad puede permanecer él mismo en la autodeterminación de la moralidad y de la consciencia moral, y el contenido de toda acción contiene «mi respectiva subjetividad para mí, también en cuanto ha recibido objetividad exterior» (§ 110). Por eso, puestos al nivel del mundo moderno y de acuerdo con el espíritu que ha surgido en la realidad de las revueltas de la época, es propio de todas las instituciones, del derecho, del estado, de la sociedad que la libertad de la mismidad en sí, la «voluntad moral» subjetiva, la conciencia moral —«esta profundísima interior soledad consigo, en la que todo lo exterior ... ha desaparecido» (§ 136 Agr.)— les sean fundamentalmente «inaccesibles»; éstas se sustraen a toda intervención del poder. Ni al Estado ni a la legislación les es permitido invadir la esfera de la subjetividad ni en la convicción fundamentada en ella (§ 106 Agr.)[6].

[3] Hegel, *Sämtliche Werke*, vol. 19, pág. 591 (vers. cast. de J. Gaos: *Lecciones sobre la historia de la Filosofía*, vol. III, México, 1977, pág. 445).

[4] *O.c.*, pág. 590 (vers. cast., *l.c.*).

[5] Ibid., vol. 4, pág. 120 nota (vers. cast. de A. y R. Mondolfo: *Ciencia de la Lógica*, vol. I, Buenos Aires 1982, pág. 138).

[6] En un tiempo en que la *Filosofía del Derecho* de Hegel, tal como es en su con-

Esto puede configurarse como el resumen hegeliano de lo que —por primera vez y con un giro que ha hecho época— Kant llevó a concepto con la distinción entre legalidad y moralidad por lo que respecta a la determinación de la libertad y a la determinación del derecho y del Estado, en cuanto que éstos se fundamentan sobre la libertad.

Con la independencia del individuo en el «derecho de su particularidad» la libertad llega para Hegel a su completo despliegue y determinación, sobre el terreno del mundo moderno y procediendo del cristianismo. En general, esto es comprendido por Hegel como el principio por el que la época moderna se separa de la antigüedad: «El derecho de la particularidad del sujeto a encontrarse satisfecho o, lo que es lo mismo, el derecho de la libertad subjetiva constituye el punto central y de giro histórico en la diferenciación entre la antigüedad y la época moderna» (§ 124). Por tanto, cuando Hegel habla del surgimiento de la subjetividad y de su relación con el mundo de lo objetivo y de las instituciones jurídicas y políticas, permanece siendo esencial para él, en el sentido de Kant, que la subjetividad aparece como «segunda figura» en la diferenciación con este mundo; a su vez, ella adviene históricamente a éste. Para darle manifiesta claridad Hegel hace referencia (y ello recurre repetidamente en él) a que su formación históricamente se ha repartido en diversos escenarios. La «gran forma del espíritu universal», la subjetividad, es «principio del norte» y, por tanto, separado de la ilustración, que tiene su lugar en «occidente». En un pasaje de las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, que se ha hecho célebre, Hegel habla de que con la filosofía de la subjetividad kantiana, fichteana y schellingiana el pueblo alemán en esta forma —«a la que ha avanzado el espíritu en los últimos tiempos en Alemania»— ha participado en la Revolución francesa: en Alemania su principio «se ha precipitado como pensamiento, espíritu, concepto, en Francia se ha precipitado en la realidad» [7]. En sentido parecido se dice en la

junto, apenas era considerada y así los capítulos que tratan del derecho político interno y externo eran tomados aisladamente como la filosofía política de Hegel. H. Heimsoeth ha tomado la pregunta por la significación positiva e independiente del individuo para Hegel y del derecho de su particularidad. Cf. «Politik und Moral in Hegels Geschichtsphilosophie», ahora en: *Studien zur Philosophiegeschichte*, Köln, 1961, págs. 22 ss. [trad. castellana: «Política y moral en la filosofía de Hegel», in: *Rev. de Occidente* 46 (1934), 113-149].

[7] Ibid., vol. 19, págs. 534 y s. (vers. cast. cit., vol. III, pág. 406).

Fenomenología que así como «el reino del mundo real pasa al reino de la fe y de la intelección», así también «la libertad absoluta» ha pasado «de su realidad autodestructora a otro país del espíritu autoconsciente, en el que ella en su irrealidad vale como lo verdadero» [8]. La generación después de Hegel, sobre odo la izquierda hegeliana, tomó esto y entendió la participación de la filosofía alemana a la revolución como expresión de la retrógrada situación política en Alemania: ésta llevó consigo que, no teniendo la posibilidad de la acción política, en vez de «precipitarse en la realidad», solamente se pudiera colaborar con la revolución «en el pensamiento» «en la cabeza». La participación de la filosofía alemana en la revolucón es reflejo inactivo «en la conciencia» de lo que realmente sucedió en Francia [9].

Pero esta separación no es lo significado por Hegel. Lo que en Alemania hace su aparición, en la diferenciación local de la revolución política, como pensamiento, es la subjetividad en su libertad subjetiva. Ella no constituye para Hegel un mundo de inactiva in-

[8] Ibid., vol. 2, pág. 459 (vers. cast. de W. Roces: *Fenomenología del espíritu*, México, 1971, p. 350)

[9] También para Hegel la participación de Alemania en la Revolución «en el pensamiento»I está en relación con el hecho que lo que emerge como «realidad» en el contexto de la revolución sólo fue «una violencia de las circunstancias exteriores y reacción contra ellas» (Ibid., vol. 19, pág. 537; vers. cast. cit., vol. III, pág. 406); la participación teórica en la revolución puede, por tanto, tomarse a veces irónicamente: «Tenemos toda clase de rumores en la cabeza y sobre la cabeza; pero con esto el pueblo alemán prefiere dejarse el gorro de dormir y operar dentro de él» (Ibid., vol. 19, p. 553; vers. cast. cit., vol. III, pág. 419).

Para Marx, Engels y Heine la indicación de la diferencia —dentro de las «analogías más singulares» (Heine)— entre la «revolución espiritual» en Alemania y la «revolución material» en Francia, en cuanto que «los alemanes en política han pensado ... lo que los otros pueblos han hecho» (Marx), contiene, por otra parte, bajo la capa de la ironía, el reconocimiento de la significación universal y positiva de la participación filosófica en la revolución. Así Marx afirma que con ella «Alemania se convirtió en su consciencia moral teórica». Cuando en Alemania el único posible «pensamiento abstracto y redundante del estado moderno» era la *Filosofía del Derecho* especulativa, ésta fue al mismo tiempo la «negación decidida de todo el talante actual de la consciencia alemana política y jurídica» (Cfr. K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in: *Die Frühschriften*, Hrsg. v. S. Landshut, Stuttgart, 1953, págs. 207 y ss.; H. Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* (1834), WW. hrsg. v. Elster 4, pág. 245). Esta explicación de la relación en que se encuentra la filosofía especulativa respecto de la revolución, que en último término se remonta a Hegel mismo, ha tenido influencia sobre todo con el resumen que hiciera Engels, cfr *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (escrito aparecido primero en: *Die neue Zeit*, 4, 1886, y luego como separata, Stuttgart, 1888). Al hilo de la historia de esta interpretación se podrían desarrollar los cambios en la comprensión de la filosofía de Hegel y su función en lo sucesivo.

terioridad al lado del mundo de la acción política. Más bien para Hegel, en la participación de la filosofía de la subjetividad en la revolución se expresa positivamene de manera conceptual que ahí donde todos los hombres son libres en sentido jurídico y político, independientemente de su estado civil, nacimiento y procedencia (§ 209), se convierten, en su subjetividad, en el sujeto del derecho y del Estado. En adelante el Estado, el derecho, la sociedad y, en general, las instituciones objetivas tienen ahí su esencia. Ahora, con la distinción de la voluntad general y la particular, todas estas instituciones reciben la determinación de que ellas tienen como su substancia y su contenido la libertad como libertad de la subjetividad y asi son su realización. Con esta unidad de lo subjetivo y lo objetivo llega para Hegel a su plenitud lo que había empezado con el giro de la modernidad: cuando el resto del mundo estaba abocado hacia las Indias orientales, América ... para adquirir riquezas y conjuntar un dominio mundial, con la Reforma el individuo alcanzó el saber que la subjetividad, como subjetividad de todos los hombres, «puede y debe venir a la posesión de la verdad». Con ello se levantó «el nuevo y el último estandarte, en torno al cual se reúnen los pueblos, la bandera del espíritu libre que está cabe sí y precisamente en la verdad y sólo en ella está él cabe sí mismo». Pero esta libertad emergida en el interior es para Hegel también la libertad que se constituye en el fundamento del mundo y de los reinos mundanos. Por eso, el tiempo, desde entonces «hasta nosotros ... no ha tenido ninguna otra labor» que la de formar en el interior del mundo el principio de la subjetividad: «Derecho, propiedad, eticidad, gobierno, constitución, etc. deben ser determinados de manera general a fin de que sean racionales de acuerdo con el concepto de la voluntad libre» [10]. Por tanto, cuando Hegel al derecho de la particularidad del sujeto a encontrarse satisfecha lo denomina punto central y giro histórico en la diferenciación de la antigüedad y la época moderna, ello tiene el sentido fundamental y general de que con él el mundo político y social alcanza una determinación que no conocían ni la antigüedad ni, en general, los tiempos premodernos: la subjetividad «en todas las configuraciones más precisas del amor, del romanticismo, del fin de la bienaventuranza eterna del individuo — como también de la moralidad y de la consciencia

[10] Hegel *Sämtl. Werke*, vol. 11, pág. 522, 523, 524 (vers. cast. de J. Gaos: *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal*, Madrid, 1974, págs. 657, 658 y 659).

moral» se ha convertido ahora «en el principio real universal de una nueva forma del mundo»; de ahora en adelante aparece como principio de la sociedad y «momento de la constitución política» (§ 124). Esta unidad de la subjetividad con su diferente realidad de la sociedad y del Estado constituye el objeto de la *Filosofía del Derecho* de Hegel.

Pero al mismo tiempo aquí reside el momento que obliga a Hegel, procediendo de la moralidad y legalidad, a avanzar hacia contextos que están fuera de la posición kantiana. Para él el problema reside en que Kant, con la separación de la legalidad y de la moralidad, no sólo limita el derecho —de manera legítima— a las acciones libres externas, sino que éstas son tenidas como la única forma y realidad de la acción humana, dada la separación de la moralidad recogida en lo interior y no documentable por ningún ejemplo de la experiencia exterior. Con ello Kant limita a la interioridad el ser de la subjetividad, que él mismo había concebido por primera vez en todas sus relaciones religiosas, morales y personales que la determinan. Aquí reside la unilateralidad que, según Hegel, pesa sobre la posición kantiana en toda su grandeza. Con ella Kant no podía ir más allá de un dualismo de la moralidad interna y la realidad externa enfrentada a ella. Por eso moralidad está en él «sin desarrollo», se queda en el «deber ser» [11]. la fijación

[11] La crítica de Hegel a la filosofía kantiana e idealista, «que eleva el deber-ser a significación central», O. Marquardt la ha expuesto y explicado con documentación extensa y completa: «Hegel und das Sollen», in: *Philos. Jahrb.* 72 (1964), 193-119. Con este trabajo se concluye una discusión. Marquardt muestra que en la crítica de Hegel al deber-ser se muestra «la posición peculiar respecto de la filosofía trascendental» y de este modo se pone en cuestión la «representación de una filosofía unitaria del idealismo alemán» (pág. 106). Su tesis afirma que Hegel en esta crítica al deber-ser no le contrapone la «mera realidad dada», sino que precisamente toma aquella «negación a aceptar lo dado como instancia» (págs. 109 y ss.) decisiva para la teoría del deber-ser en Kant, Fichte y Schelling. Hegel no negó o refutó nunca la significación positiva y el derecho del «deber-ser». Pero comprendió que, con la separación del deber-ser respecto de la realidad, esta realidad en su racionalidad progresiva no alcanza su concepto: «Precisamente porque Kant, Fichte y el joven Schelling a los fines universales los salvan de la realidad insegura transformándolos en puros deber-ser y en postulados, pueden encontrar en la realidad lo universal solamente como alejado del fin real, y al fin real solamente pueden encontrarlo como alejado de lo realmente universal» (p. 116). El paso de Hegel desde la moralidad a la eticidad es una confirmación de esta interpretación. Si la crítica de Hegel al punto de vista del deber-ser y de la moralidad se la saca de su contexto, necesariamente se pone en juego la representación del inmoralismo de Hegel, de su desprecio de la moral a favor del poder político, etc., mientras que en Hegel mismo de lo que se trata es de comprender la realidad política como la realidad que presupone y libera la moralidad.

kantiana de la distinción de interioridad y exterioridad en un dualismo de separación ha conducido a la desvinculación de la ética filosófica respecto del contexto de la teoria del derecho y del Estado, que, a consecuencia de la distinción kantiana entre legalidad y moralidad, ha emigrado de la filosofía. Ciertamente el idealismo no quiere conformarse con tal separación de legalidad y moralidad, pero debe contentarse con contraponer a la realidad externa la moralidad interna de la subjetividad en intenciones o valores, que no son y solamente deben valer. Lo que es éticamente esencial para la interioridad del hombre libre debe mantenerse sólo como un ideal y, por tanto, como algo más allá de la realidad.

II

El paso desde el punto de vista kantiano de la legalidad y la moralidad a través de la familia y la sociedad civil hasta el Estado tiene la significación, por su contenido, de «superación» en el sentido concreto de que el derecho, en todas las partes del sistema del derecho desde el derecho de la persona hasta el derecho del Estado, tiene como su fundamento la libertad de todos solamente cuando esta libertad incluye la voluntad subjetiva del singluar en su subjetividad.

Este es el presupuesto bajo el que está también la crítica de Hegel al punto de vista de la moralidad. La crítica filosófica, que tenga solamente un resultado negativo, Hegel la denomina un «negocio triste», «esfuerzo de la vanidad»; solamente hace valer unos puntos de vista unilaterales contra otros y así se convierte en «polémica y asunto partidario» [12], en vez de «refutar la limitación de una figura desde su propia tendencia hacia una objetividad más completa y llevarla así a su propia verdad». La formación plena es capaz de ver lo positivo en cada uno (§ 268 Agr.).

Pero en este paso, por mucho que éste tenga la determinación del «conservar», la posición de Kant es al mismo tiempo introducida en contextos que llevan más allá de la relación puesta por él entre legalidad y moralidad y más allá de su consecuente diferenciación entre ética y teoria del derecho.

La separación de moralidad y legalidad, de la legislación «ética»

[12] Hegel, *Sämtl. Werke*, vol. I, pág. 189.

y la «jurídica», determinando que moralidad se refiera únicamente al acuerdo con la ley, siendo al mismo tiempo la idea del deber por obediencia a la ley «el móvil de la acción» (Introd. *Metafísica de las costumbres*, III) [13]—, conduce en Kant a que todo lo que en las acciones morales no se base en la legislación interior, pertenece, como acción externa, sólo a la esfera del derecho. De ahí que en la *Metafísica de las costumbres* no se trate solamente de la propiedad, la relación de personas a través de cosas, contrato, adquisición, posesión, etc., sino también «la sociedad doméstica» con el derecho matrimonial (§ 24 ss.), derecho paterno (§ 28), derecho del amo de casa (§ 30) y también con el «estamento burgués» del Estado en el contexto del derecho público como «sistema de leyes para un pueblo, esto es, un conjunto de hombres ..., que estando bajo influjos recíprocos, necesitan del estado jurídico» (§ 43), y finalmente del derecho de pueblos y del derecho civil internacional (§ 53 ss.; § 62). Por el contrario, la ética es solamente «doctrina de las virtudes». A diferencia de lo que fue en los tiempos antiguos la «doctrina de las costumbres en general (philosophia moralis)», se ha limitado a «una parte de la doctrina de las costumbres», a saber «a la doctrina de los deberes, que no están bajo leyes exteriores» *(Met. de las costumbres*, II Doctr. de las virtudes, introd.) [14]. Así la filosofía práctica, en cuanto ética, entendida como «filosofía de la legislación interior», tiene como contenido «solamente las relaciones morales del hombre para con los hombres» [15]. La división superior de las doctrinas de las costumbres, por ser «común a ambas (a saber: a la doctrina del derecho y la de las virtudes) el concepto de la libertad» que «hace necesaria la división de los deberes de la libertad interna y externa», incluye la «separación de la doctrina de las virtudes de la doctrina del derecho»; los deberes de la libertad interna son los «únicos éticos» *(Principios met. de la doct. de las virtudes*, XIV) [16].

También para Hegel son la familia, la sociedad civil y el Estado objeto de la doctrina del derecho, pero al mismo tiempo son colocadas bajo una determinación ética como figuras en las cuales la libertad incluye la libertad de la subjetividad. Con ello la moralidad

[13] Kant, *Gesammelte Schriften*, vol. 6, págs. 218 ss.
[14] Ibid., pág. 379.
[15] Ibid., pág. 491.
[16] Ibid., pág. 406.

queda desligada de la limitación a los deberes de la libertad interna y queda referida a estas instituciones como su «realidad» *(actualitas)*. Ello acontece de esta forma: el paso de la moralidad a las instituciones de la familia, la sociedad civil y el Estado, que según Kant caen solamente bajo el derecho, es comprendido como paso a la *eticidad*. En diferenciación de la moralidad de la voluntad subjetiva y su «bien abstracto», lo ético es introducido por Hegel como las «leyes e instituciones que son en y por sí» (§ 144), las «fuerzas éticas» (§ 145), «costumbres», «hábito», como «modos universales de actuar» de los individuos (§ 151), «vida social civilizada» (§ 170), «estamento» (§ 207), «corporación» (§ 253) y en resumen como «instituciones» (§ 263, § 265), que, en cuanto «racionalidad desarrollada y realizada» son «los pilares de la libertad pública» y, por eso, «la base firme del Estado» (§ 265). Este «mundo dado» de las leyes e instituciones es ético, en la medida que en él el individuo tiene «su saber y querer en la autoconsciencia» y encuentra la realidad de su actuar y su «fundamento que es en y por sí» y su «fin motor» (§ 142); tiene en la eticidad de las instituciones una «existencia que se eleva por encima de la opinión subjetiva y del capricho» (§ 144). Por eso, las instituciones, en cuanto «ser ético objetivo», no son para el sujeto «algo extraño», sino «testimonio del espíritu ... como de su propia esencia». En ellas tiene «su sentimiento de sí mismo» (§ 147). En el paso a la eticidad como «unidad del bien subjetivo y objetivo que es en y por sí» la moralidad alcanza su verdad y realidad en la identidad de lo subjetivo y lo objetivo (§ 141, 141 Agr.): «La subjetividad, que constituye el campo de existencia del concepto de libertad ... y que en el punto de vista moral aún se diferenciaba de este concepto suyo, es, en el ámbito de la eticidad, la existencia adecuada a ese concepto» (§ 152). Precisamente porque los individuos, en su determinación subjetiva a la libertad, «pertenecen a una realidad ética», poseen «su propia esencia y su universalidad interna efectivamente en lo ético» (§ 153).

La superación del punto de vista de la moralidad tiene así la forma de paso a la costumbre, al hábito y a las instituciones políticas y sociales, a fin de comprenderlas como realidad «ética» de la voluntad subjetiva puesta en la moral y de su bien.

Esto era, ya en los propios tiempos de Hegel, tan extraño y desacostumbrado que él, en la explicación de la estructura de la *Filosofía del Derecho*, hace referencia explícita a la distinción entre moralidad y eticidad y su significación esencial distanciándose del «len-

guaje kantiano», el cual se sirve «preferentemente de la expresión moralidad, y, contra la costumbre de tomar «moralidad y eticidad como algo de igual significado», afirma: «Moralidad y eticidad ... aquí se toman en sentido esencialmente diferente»; «aunque ... según su etimología sean sinónimos, esto no impide usar las dos palabras diferentes para conceptos diferentes» (§ 33) [17].

Lo que esta distinción significa y lo que con ella sucede en Hegel, no se puede comprender ni como una ampliación del concepto de la moralidad ni siquiera como una innovación terminológica. A este respecto está ya la siguiente anotación referente a que Kant, con la limitación de los principios de la filosofía práctica a la moralidad, ha hecho incluso «imposible» y ha «aniquilado» el punto de vista de la eticidad. La distinción entre «moralidad» y «eticidad» tiene significación fundamental. Con ella se renueva el concepto de lo ético, que fue hecho «imposible» históricamente con el surgimiento de la subjetividad en el cristianismo y definitivamente en el giro hacia la modernidad.

El concepto de la «eticidad» en su contraposición a la moralidad es desarrollado por Hegel de manera general e histórica, en primer lugar a partir de la constitución «etica» de la vida civil libre constitutiva para el mundo griego. La libertad tiene aquí la forma de que para los individuos lo esencial son «lo sustancial del derecho, los asuntos de Estado, el interés general» [18]; también aquí la voluntad individual es «en toda su vitalidad libre», pero alcanza el cumplimiento de su particularidad «en la actuación de lo sustancial» [19]. Costumbre y hábito son, pues, la forma «en que el derecho es querido y cumplido»; en ellos encuentra el individuo «lo fijo» en que se mantiene y tiene su propia vida [20]. Por eso la *polis* griega vale para Hegel como «comunidad ética», en la cual el hombre «no tiene que hacer otra cosa que lo que le es conocido, señalado y prescrito por las circunstancias» (§ 150). Eticidad es así un «todo», en el que cada parte es «un espíritu hogareño» en el apacible equilibrio de todas las partes y así está «en este equilibrio con el todo» [21].

Todo ello son determinaciones en las cuales, históricamente en contraposición al mundo cristiano y moderno, Hegel distingue la

[17] Cfr. Hegel, *Sämtl. Werke*, vol. 12, págs. 85 y s.
[18] Ibid., vol. 11, pág. 329 (vers. cast.: *Lecc. Fil. Historia*, pág. 453).
[19] Ibid., pág. 328 (vers. cast., *o.c.*, pág. 452).
[20] Ibid., pág. 329 (vers. cast., *o.c.*, pág. 453).
[21] Ibid., vol. 2, pág. 352 (*Fenomenología*, pág. 271).

eticidad de la moralidad afirmando que en su ámbito los individuos en su voluntad están unidos con lo universal del bien y del derecho; en las costumbres, en el hábito, en las instituciones, los individuos alcanzan la realidad de su propia acción, sin conocer la reflexión de la subjetividad en si. En la eticidad griega «la moralidad en sentido propio, la interioridad de la convicción e intención no está aún presente» [22], la cual no aparece para la voluntad hasta la separación infinita de lo subjetivo y lo objetivo, con la que la voluntad ha retrocedido a si, a su *Adyton* * del saber y conciencia moral» [23]. Por ello los griegos, por estar despreocupadamente en la eticidad, fueron «hombres éticos, no morales» [24]; en la figura primera y verdadera de su libertad no habían conocido aún ninguna conciencia moral [25].

En relación con la eticidad, que aún no ha sido puesta en cuestión por la subjetividad, la moralidad es, por tanto, comprendida por Hegel como el principio que solamente podía aparecer como «corrupción» de dicha eticidad. Pero al mismo tiempo también se ha de tener en cuenta que sistemática e históricamente con la disolución de la eticidad griega aparece en la historia el «principio superior de la personalidad libre e infinita», que en esta «revuelta del mundo» está el quicio en el que la historia ha girado hacia la disolución del mundo griego y su eticidad (Prólogo). La eticidad que aún no conoce la moralidad no es, por tanto, «el punto de vista supremo de la autoconsciencia espiritual», por muy «bella, amable e interesante» que sea «este fenómeno». Le falta la «reflexión del pensamiento en si ... la infinitud de la autoconsciencia». Por ello el espiritu no podia permanecer en el punto de vista de la bella unidad espiritual más que por poco tiempo. El «elemento de la subjetividad, de la moralidad, de la propia reflexión y de la interioridad», que para la eticidad griega fue la fuente de su corrupción, es comprendida por Hegel al mismo tiempo de manera positiva como «fuente de ulterior progreso» [26].

---

[22] Ibid., vol. 11, pág. 329 *(lecc. Fil. Historia*, pág. 453).

* Santuario. (Nota del traductor.)

[23] Ibid. *(Lecc. Fil. Historia*, pág. 454).

[24] Ibid., vol. 18, pág. 46 *(Lecc. Historia Filos.*, vol. II, pág. 42).

[25] Ibid., vol. 11, pág. 330 *(Lecc. Fil. Historia*, pág. 454).

[26] Ibid., vol. 11, pág. 345 *(lecc. Fil. Historia*, pág. 457). La subjetividad y la moralidad, que por una parte para Hegel surgen con el cambio de época y en el cristianismo aparecen en la historia universal como el principio «posterior» propio de la época mo-

A pesar de todo, Hegel reinstaura en la *Filosofía del Derecho* el «punto de vista de la eticidad», aniquilado por Kant, y para caracterizarlo recurre a determinaciones que para él pertenecen al mundo griego, cuando hace referencia a la «comunidad ética» o define el sistema de las determinaciones éticas con las «fuerzas éticas», que están en el «círculo de la necesidad» (§§ 150, 154). Esta referencia —incluso sistemáticamente decisiva para el concepto de la eticidad— a su realidad griega está inmediatamente documentada con notas marginales al § 151 escritas para las lecciones. En ellas, para determinar cómo el modo universal de actuación de los individuos está fundamentado en la costumbre y el hábito, apunta traducciones del *ethos* griego: «Costumbre —ἦζος— los antiguos no sa-

derna formada, aparecen también para él en el mundo griego como el «principio de la corrupción de los estados griegos, de la vida griega» (Ibid., vol. 18, p. 278, *Lecc. Historia Filos.*, vol. II, pág. 221). Así la *República* de Platón, en la que Platón primeramente capta «nada más que la naturaleza de la eticidad griega», es interpretada como una «forma particular extrema de aquella eticidad, a través de la cual él pensaba dominar aquella corrupción» (Prólogo). Con ello Platón se ha mostrado «como un gran espíritu, pues el principio alrededor del cual gira lo decisivo de su idea es justamente el eje alrededor del cual se movía entonces la inminente revolución del mundo» (Prólogo, pág. 23). Detrás de ello está la imagen que Hegel tiene de Sócrates. Con él y su «daimon» entra en el mundo griego el momento de la subjetividad y moralidad, en cuanto que la «voluntad se sitúa en si y se conoce dentro de si misma»; ello constituye el «comienzo de la libertad que se sabe a sí y por eso verdadera» (§ 279). En este giro hacia el interior Hegel concibe a Sócrates como la figura que en la historia pertenece a las épocas «en las que lo que rige como lo justo y lo bueno en la realidad y en las costumbres no puede satisfacer a una voluntad mejor» (§ 138). Sócrates «en la época de la decadencia de la democracia ateniense ... huyó hacia si» (§ 138 Agr.). Hegel denomina directamente a Sócrates «descubridor de la moral» (Ibid., vol. 11, pág. 350; *Lecc. Fil. Historia*, pág. 461). Ahí reside su contraposición a la eticidad griega: el «principio de Sócrates» se muestra así como «revolucionario contra el Estado ateniense». En su condenación hay «igualmente alta justicia» como también «lo altamente trágico que los atenienses hubieron de experimentar que, aquello que ellos condenaron en Sócrates, ya había echado firmes raíces en ellos» (Ibid., pág. 351; *Lecc. Fil. Historia*, págs. 461 y s.). En esta interpretación de Sócrates y de la República platónica como rechazo de la subjetividad irrumpiente se expresa sistemáticamente la concepción de que donde hay libertad en la vida política y ética ahí está ya implícita la subjetividad. Ahí está fundamentada para Hegel la provisionalidad de la eticidad griega. La libertad de la voluntad subjetiva pertenece a la «eterna historia de la libertad del hombre» (Cfr. ibid., vol. 15, pág. 287). Otro aspecto es la relación de Sócrates con Cristo y el giro de la historia universal que con él arranca. Con todo ahí es sólo posible una interpretación cautelosa. Hegel mismo se dirige expresamente contra una interpretación teológica de la relación de Sócrates con Cristo. Ciertamente se podría hablar de «individualidades»1 y «destinos parecidos» (Ibid., vol. 16, pág. 295); con todo ello sería «el aspecto humano», con el cual uno no está en el punto de vista cristiano, el de la verdadera religión» (Ibid., pág. 287). Así, pues, la relación afecta únicamente «la historia exterior de Cristo, que también para la increencia es como la historia de Sócrates para nosotros» (Ibid., pág. 295).

bían nada de la conciencia moral. Riemer: ἦζος ion. ἔζος — hábito, uso — (preferentemente habitación en Herodoto) Procedencia del hombre — costumbre — ¿acaso de asiento? ... Manera de ser y vivir»[37]. La conexión con el *ethos* griego es, pues, clara. Pero no tiene nada que ver con una idealización y transfiguración del mundo griego en una vuelta a él como a la salud original. La misma positividad y el significado histórico-universal de la moralidad ya excluyen que esto pueda ser entendido por Hegel como «decadencia», aunque proceda de la disolución de la eticidad. Siempre se opuso, política y espiritualmente, a todo intento de restauración en una vuelta a lo antiguo. Una llamada a dicha vuelta, dondequiera que se levante, es «refugio de la impotencia ... que se siente incapaz de hacer frente al rico material de la evolución que tiene ante sí, que invita apremiante a ser dominado por el pensamiento, a ser sintetizado y unificado en profundidad»[38]. Así, pues, todas las interpretaciones restaurativas deben dejarse de lado.

Lo que realmente sucede en la recepción del punto de vista de la eticidad es algo distinto. Con esta recepción que supera la ética kantiana limitada a la interna determinación de la voluntad en sí, anulando con ella la completa disolución de la eticidad, Hegel introduce la moralidad en la «Política» filosófica, que, desde la renovación —sobre todo, la que se remonta a Melanchton— de la filosofía práctica de Aristóteles que abarca Ética y Política, influye como «doctrina académica de la Política en las Universidades y Gimnasios, principalmente protestantes desde el siglo XVI al XVIII ... sin grandes cambios de los antiguos contenidos de la filosofía práctica y es representada por cátedras de ciencias políticas, denominadas hasta Kant ... Professio Ethices vel Politices»[39].

[37] *FD*, ed. J. Hoffmeister, Hamburg, 1967, pág. 417; cfr. Hegel, *Sämtl. Werke*, vol. 11, págs. 332 y s.

[38] Ibid., vol. 17, pág. 78 (*Lecc. historia Filos.*, vol. I, pág. 50).

[39] Cfr. Hans Maier, «Ältere deutsche Staastslehre und westliche politische Tradition», in: *Recht und Staat*, núm. 321, Tubinga, 1966, págs. 7 y ss. La tradición prekantiana de la «Política» de origen aristotélico, decisiva para el problema de la filosofía práctica y la ética H. Maier la ha explorado de nuevo en una erudita investigación y la ha expuesto «rompiendo un olvido casi completo aunque inmerecido» (*o.c.*, pág. 4); cfr. «Die Lehre der Politik an den deutschen Universitäten vornehmlich im sechzehnten bis achtzehnten Jahrhundert», in: *Wissenschaftliche Politik*, hrsg. v. Oberndörfer, Freiburg, 1962. Cuando hoy, con la nueva introducción de la ciencia política, reina inseguridad acerca de su nombre y empieza a hacerse corriente por ejemplo el nombre de «Politologia», ello muestra que su nombre clásico «Politica» se ha olvidado casi completamente. La investigación histórico-erudita, poco apreciada como actividad ociosa y

En Aristóteles la ética es la doctrina del *ethos* como la constitución de la vida individual y acción en la casa y en la *polis*, constitución desarrollada en costumbres, usos y tradiciones. Pertenece a la filosofía práctica, porque «praxis» no tiene realidad en la inmediatez del hacer, sino en la configuración en los órdenes éticos e institucionales de la *polis*. «Ética» es, por tanto, la doctrina del Bien y del Derecho, que determina el hacer del singular formado para la universalidad en el *Ethos* y *Nomos*. Se convierte en fundamento de la «Política» en cuanto que la dirección política y los estatutos constitucionales y legales tienen su fundamento y su determinación *(telos)* en la Praxis «éticamente» constituida en la casa y en la *Polis*.

De acuerdo con ello está construida la filosofía práctica en Aristóteles. Comienza con una fundamentación de la praxis del hombre *(Eth. Nic.* I) trata, en cuanto «Ética», de la vida del ciudadano —vida que ha sido formada en su forma universal en las costumbres, usos, tradiciones, hábitos y en ellos se constituye y realiza— con sus virtudes y modos rectos de conducta en ellos fundamentados *(Eth. Nic.* II-X), para dirigirse en fin —después de un capítulo, la «Economía» que tiene por objeto la casa *(Pol.* I, 3-18)— a la «Política»I tratando de los órdenes políticos establecidos vistos en su fundamentación ética [30].

Con la tradición procedente de la *Política* de Aristóteles conecta

---

de anticuario, muestra aquí su función imprescindible. Los contextos en que se encuentra la ciencia política no serán comprensibles completamente, incluso en su significación sistemática y objetiva, hasta que la investigación erudita no haya explorado de nuevo su historia.

[30] Al respecto cfr. J. Ritter, «Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles», in: ARSP 46 (1960), 179-199; además, K. H. Ilting, «Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik», in: *Philos. Jahrb.* 71 (1963), 38 ss. Ilting demuestra que Hegel desde Jena, «dirigiéndose a Aristóteles, cosa altamente extemporánea», y superando la «idealización juvenil del espíritu popular griego» (pág. 47), obtiene el terreno sobre el que puede desarrollar su filosofía política. De esta manera la Economía y la Política de Aristóteles han hecho posible que Hegel también «tomara en su sistema filosófico resultados de las investigaciones de la economía nacional». A esta recepción inmediata de la filosofía aristotélica pertenece en Hegel la conexión con la filosofía de Escuela. Ésta tiene para él la significación de que con ella la tradición aristotélica se hace vigente como teoría perteneciente al mundo actual. Eticidad es concepto fundamental de la filosofía práctica. Su pérdida es el resultado del proceso en el que la subjetividad se contrapone a las instituciones existentes no adecuadas a ella, antes de que la libertad de la subjetividad con la libertad de todos se constituyera políticamente en la substancia del derecho y del Estado. El retorno a Aristóteles tiene la función de tomar la tradición de su filosofía práctica en su actualidad originaria para ponerla asi en la relación, para ella esencial, con su respectivo mundo actual.

Hegel en la recepción del punto de vista de la eticidad. Esto se nota ya en la misma estructura externa de la *Filosofía del Derecho*. Partiendo de la moralidad, extraña a la «Política», la moralidad es introducida en la doctrina —propia de la «Política»— de las instituciones como realidad del actuar particular, haciéndola avanzar hacia la familia, sociedad y Estado como figuras de la «eticidad». Asi pasa de la ética de la moralidad a la ética de la «Política», ética ésta que había desaparecido en la moralidad. Toma su tradición conectando con la filosofía de Escuela y la pone en relación con la realidad actual separada de esta tradición por el principio de la subjetividad. Así, la *Filosofía del Derecho* es clasificada por Hegel, en una renovación del sistema escolar que mantiene la tradición aristotélica, como un «manual» y «compendio», que, como la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (Heidelberg, 1817), estaban destinadas a las lecciones, que daba «de acuerdo con su oficio» y en las que él, tal como era el método de la Escuela, daba las «pertinentes explicaciones» a los párrafos del manual (Prólogo). En una confrontación con la opinión ahora dominante de que «la determinidad y pluralidad de conocimientos» es en filosofía «superfluo para la idea, incluso contraria a ella», Hegel había hablado en una carta a Friederich v. Raumer en 1816 de la necesidad de «configurar el amplio campo de objetos que pertenecen a la filosofía en un todo ordenado, formado totalmente por sus partes» [11] y para eso se refería a que aún se habían mantenido «algunas de las antiguas ciencias, lógica, psicología empírica, derecho natural y también moral» [12]. En el prólogo a la *Filosofía del Derecho* se dice en el mismo sentido que la tradición pudo influir «para suerte de las ciencias» en la filosofía de Escuela hasta el umbral de la época actual, en la que se hubo de llegar a la «ruptura» con ella.

Pero esta conexión en la recepción de la ética institucional propia de la *Política* no es ni simple renovación ni continuación. La filosofía práctica, gracias a Christian Wolff, alcanzó otra vez su resumen sistemático en la *Philosophia practica universalis* y en sus partes correspondientes de «Philosophia Moralis sive Ethica», «Oeconomica» y «Philosophia civilis». Pero también a ella se debe que la antigua filosofía práctica, ahora sin relación a la realidad actual,

[11] Hegel, *Sämtl. Werke*, vol. 3, pág. 319.
[12] Ibid., pág. 318.

fuera conservada sólo «en el pensamiento». Por ello la ética, comprendida aún externamente en la Política, hubo de perder la conexión con las instituciones éticas. En su disolución por Wolff la eticidad es reducida a la determinación interna del actuar humano por la «naturaleza del hombre». Así es, ciertamente, aún vigente en la *Philosophia practica* de Wolff, enseñar el modo en que el hombre libre pueda determinar sus acciones mediante leyes de su naturaleza (*Philos. Mor. Proleg.*, § 1), pero al mismo tiempo se limita a la ley que interiormente determina el actuar del hombre libre como ley de su naturaleza humana. En este giro, «costumbre» pierde su carácter institucional, en sí constitutivo de la ética propia de la «Política» filosófica. Wolff la define como «el modo constante y perpetuo de determinar la acción (propia)» (*Philos. pract. univ.*, II, § 687: «Per morem intelligimus modum constantem ac perpetuum determinandi actionem»). Tal como dice Wolff, en contraposición a aquellos, «qui de moribus hominum ex instituto commentati sunt», las costumbres son solamente «mores animi». Son solamente fundamentadas sobre «principios internos» (*ib.*, § 688: principia interna). Con ello se ha disuelto el concepto de la eticidad institucional; en su lugar pasa en Wolff —que se encuentra aún en el campo de la filosofía práctica aristotélica tradicional y «Política»— el principio de la moralidad, que pasa a ser hegemónico.

Este giro en Wolff hacia la «moralidad», indica que a ella como al gran principio histórico-universal, tal como es y significa para Hegel, pertenece, desde el final de la filosofía de Escuela, la disolución de la significación ética de las instituciones: costumbre se limita de esta forma a interioridad y ánimo, a ella no corresponde ninguna realización externa.

Esta disolución de la ética institucional de la «Política» es presupuesta por Kant. Con la fundamentación de la ética sobre la moralidad él hace un «nuevo comienzo», con el cual «los sistemas de papel de los que durante largo tiempo han llevado la voz cantante, se derrumbarán unos tras otros y todos sus seguidores errarán» [13]. A este nuevo comienzo pertenece que en relación con la ley de las costumbres sólo permanezcan las «capacidades del ánimo humano» [14]; las costumbres han perdido completamente, por tanto, para Kant su significación ética: «la palabra alemana *Sitten*, así como

[13] Kants, *Gesammelte Schriften*, vol. 6, pág. 209.
[14] Ibid., pág. 211.

también la latina *mores*» significan solamente «modales y modo de vida» [19].

De esta disolución del sentido ético de las costumbres e instituciones objetivas, que en la tradición fundamentan la pertenencia de la ética a la «Política», se trata cuando Hegel determina los principios de la filosofía kantiana como aniquilamiento e imposibilitación del punto de vista de la eticidad. Ahí se fundamenta el carácter abstracto de la moralidad en la medida en que ella, por la separación y relevo de las configuraciones de la eticidad, no vale como el fundamento y la substancia de las instituciones políticas y sociales, sino que a éstas las tiene fuera de sí como algo externo.

La *Filosofía del Derecho* de Hegel emprende la corrección de esta «abstracción». Para ello renueva la ética institucional propia de la tradición de la «Política» de Aristóteles, pero lo hace de tal manera que en ésta introduce el gran principio de la subjetividad y moralidad y la hace su sujeto. El concepto de la eticidad ya no es, por tanto, idéntico con el *ethos* de la filosofía práctica aristotélica. Incluye el punto de vista de la moralidad, distinta de ella, y con ello libera a ésta de su separación —procedente del final de la tradición de la «Política»— de la realidad, la cual, en el giro de la época y con la revolución política y social y la fundamentación del derecho y del Estado sobre la libertad, ha obtenido el sujeto en la subjetividad y la substancia en su libertad.

III

Ahí donde la ética tiene como objeto la acción sólo en la determinación interna de la voluntad en sí y no como acción en el contexto del mundo, ahí la superación de la moralidad en las instituciones objetivas, costumbres, leyes, llevada a cabo por Hegel, ha de aparecer de tal manera una puesta en cuestión y una negación de la autonomía moral del individuo en la motivación oculta de su acción, que el concepto del ser ético queda fuera del horizonte de la ética o en cambio ha de ser sospechado como instrumento de un «maquiavelismo» filosófico, que Hegel utilizaría para firmar la fuerza y el poder político como algo superior respecto

[19] Ibid., pág. 216.

de la mismidad moral, y hacerlos triunfar sobre la impotencia del individuo [16].

Hay formulaciones en la *Filosofía del Derecho* y otros lugares de Hegel que podrían favorecer tales interpretaciones. Pero incluso ahí donde Hegel —orientándose por el recuerdo de la eticidad griega— contrapone a los individuos la «existencia que se eleva por encima de la opinión subjetiva y del capricho» de las leyes e instituciones que son en y por sí como «fuerzas éticas», que «rigen la vida de los individuos», incluso ahí se afirma siempre como determinación no menos fundamental, que éstas, como lo objetivo en el «círculo de la necesidad», igualmente tienen en los individuos «su representación, figura manifiesta y realidad» (§ 144, § 145). Esta dualidad de la relación del particular y universal es constitutiva para lo que significa eticidad como determinación de instituciones políticas y sociales. Por una parte se contraponen «la substancia ética, sus leyes y poderes» al sujeto y su voluntad particular «en el sentido supremo de la independencia» y con una autoridad y poder infinitamente más firme que el ser de la naturaleza, pero al mismo tiempo son para el sujeto aquello en lo que el individuo vive como en su elemento distinto de él. Así, lo objetivamente ético consiste en la «identidad con la realidad de los individuos» como su «modo de actuar universal» (§ 146, § 151).

En este sentido de la eticidad, el Estado es para Hegel «realidad de la libertad», porque sobre su terreno, por una parte, «la singularidad personal y sus intereses particulares» tienen «su desarrollo completo y el reconocimiento de su derecho» y, por otra parte, «por si mismos pasan al interés del universal» (§ 260). De ahí que en el

[16] F. Meinecke explica así la relación de moral y política en Hegel. Dado que el contexto sistemático de la filosofía práctica y la vinculación, para ella constitutiva, de ética y política ya no se ve, están para Meinecke la moralidad y la política en Hegel contrapuestas sin mediación en el concepto de ética puesto por Kant, del que él parte de manera evidente. Con ello ha sucedido «lo nuevo y tremendo», que «el machiavelismo ha sido introducido en el contexto de una cosmovisión idealizada, que apoya y abarca a la vez todos los valores ... Fue casi la legitimación de un bastardo lo que ahí sucedió». La ulterior permanencia de determinaciones éticas en Hegel aparece así en último término como «inconsecuencia»: Si no se hubiera mantenido «aún algo de la antigua ética dualista» en el «mundo mental monista-panteísta» de Hegel, hubiera debido terminar en una doctrina del poder naturalista y sin respetos, en una razón de Estado ... que no conoce ningún sentimiento ético como barrera. Ante ello retrocedió de espanto su actitud fundamental idealista». Cfr., *Die Idee der Staatsraison in der neueren Geschichte*, Munich, Berlín, 1924, págs. 435 y 446.

Estado encuentre el cumplimiento supremo la relación del particular y del universal, relación fundamental para la eticidad, pues en el Estado ni «lo universal no se cumple ni tiene validez sin el interés, el saber y el querer particular, ni el individuo vive meramente para estos últimos como una persona privada, sin querer al mismo tiempo lo universal y tener una actividad consciente de esta finalidad» (§ 260). De esta manera, la «compenetración de lo substancial y lo particular» (§ 261) en su diferenciación es el momento por el cual Hegel distingue el ser ético y las instituciones objetivas como figuras de la eticidad respecto de la relación del universal y particular desde el punto de vista kantiano de la moralidad, para el cual lo universal se limita a determinar la voluntad particular en sus móviles con imperativos de la eticidad y con el «deber-ser perenne» del deber.

Pero esta compenetración y unidad de particular y universal, por mucho que sea propia de la filosofía de Hegel en general, en su tendencia a romper y hacer fluida la representación de la «contraposición de lo subjetivo y lo objetivo» como abstracción del entendimiento, está fundamentada en la *Filosofía del Derecho* en cuanto a su contenido y de manera concreta en el paso de la voluntad moral a su expresión como acción (§ 118), en la medida en que acción y actividad son el «proceso» «para traducir el fin subjetivo ... en la objetividad» y con ella para llevar a la voluntad subjetiva en sus fines «no a una nueva determinación parcial, sino a su realización» (§8, § 8 Agr.) [17].

Así, acción es realización de la voluntad moral. Con ello Hegel toma el concepto de praxis que es fundamental para la Política y Ética aristotélicas. *Ethos* y *Nomos* son los órdenes —fundamentados sobre la práctica y la tradición— del habitar y vivir con el criterio, puesto por ellos, del comportamiento y hacer correctos. Praxis es, en general, la forma de hacer propia de una determinada especie

[17] J. Derbolav observa que en la confrontación de Hegel con Kant se trata esencialmente del paso a la acción, a la que Kant «dedica poquísima atención a diferencia de la motivación ética de la voluntad». Cfr. J. Derbolav, «Hegels Theorie der Handlung», in: *Hegel-Studien* 3 (1965), p. 210. Derbolav acentúa el «progreso en el análisis del problema de la acción» que se alcanza con la teoría de Hegel que supera la posición kantiana (págs. 218 y ss.). Su límite consiste, sobre todo, en que el sujeto actuante no alcanza su derecho «ante la reivindicación mediatizante del universal *qua* espíritu universal». La confrontación con esta interpretación puede partir del concepto «ético» de acción en Hegel, tomado de Aristóteles, con el que se fundamenta la vinculación de moralidad y eticidad.

de seres vivientes y así la respectiva forma de vida existente en acto. La filosofía práctica —que se «recoge en torno a lo humano» y toma la praxis del hombre como objeto— se convierte en ética como doctrina de los órdenes e instituciones éticas. Con ello se hace presente la determinación aristotélica de praxis según la cual los singulares en su acción y vida no están fuera, sino de tal manera en un mundo dado de órdenes e instituciones éticas que su acción y vida alcanzan su realización en la formación para la forma universal del *Ethos*. Lo que el hombre posee en posibilidades y disposiciones por naturaleza, se hace efectivo en la vida y acción, en cuanto que éstas penetran en las formas universales de lo ético y se forman para éstas. La realidad del saber-hacer y del obrar no es, pues, el acto abstracto inmediato en su actualización, sino el arte (τέχνη) y la intelección que la fundamenta (ἐπιστήμη). Partiendo de ello, afirma Aristóteles que uno se hace justo de la misma manera que uno se hace citarista aprendiendo y ejercitándose en tocar la cítara. En la medida que la propia vida y hacer se encuadran en los órdenes éticos y en ellos tienen la forma universal de su realización, adquieren la virtud como actitud del comportamiento recto y bueno: «Practicando la justicia, nos hacemos justos». El hombre .se hace «ético», cosa que él puede ser de manera buena y mala; su acción existe y tiene su determinidad en el hábito de lo universal: «De esto resulta también evidente que ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza, ya que ninguna cosa natural se modifica por costumbre; por ejemplo, la piedra que por naturaleza se mueve hacia abajo, no se la podría acostumbrar a moverse hacia arriba, aunque se intentara acostumbrarla lanzándola hacia arriba diez mil veces; ... las virtudes no se producen ni por naturaleza ni contara naturaleza, sino por tener aptitud natural para recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre» [14].

La determinación de que la eticidad existe en las instituciones objetivas políticas y sociales presupone asi en Hegel el concepto

---

[14] *Eth. Nic.*, 1103 a 19 y ss. (trad. cast. de M. Araújo y J. Marías: *Ética a Nicómaco*, Madrid, 1970, pág. 19). La condensada exposición de la teoría de la realidad ética de la acción humana de Aristóteles resume aqui lo que en sus premisas e implicaciones sistemáticas fue discutido en mi estudio sobre la filosofía práctica de Aristóteles: «Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles», in: ARSP 46 (1960) 179-199. Aqui se encuentran también las citas para los pasajes de la ética aristotélica tomados en el texto.

aristotélico de una realización ética de la acción y vida humanas. Las instituciones son éticas en cuanto que se convierten para los singulares en su ser habituado y su modo de actuar universal (§ 150). Rompiendo toda forma de cosificación de lo objetivo, Hegel toma la determinación ética de las instituciones en el sentido de Aristóteles; ella implica que éstas, de la misma manera que son realidad para la acción individual, a su vez existan y tengan realidad sólo en la acción y vida de los singulares. La virtud como «actitud» en la vida y acción individual tiene, por tanto, al mismo tiempo significación «objetiva»: solamente allí donde existe existirán también las instituciones en su debido modo; en cambio, se convierten en edificios muertos cuando en ellas ya no se puede encontrar y realizar la vida de los individuos. La eticidad es realidad institucional de la mismidad humana. Por tanto, cuando la subjetividad sobre el punto de vista de la moralidad se recluye en sí y se constituye en el fundamento y maestro de lo ético, convirtiendo así lo objetivo en lo vano e inesencial (§ 140, § 149 Agr.), entonces se anuncia el peligro de que la voluntad moral disuelva las instituciones que le dan realidad. Hegel hace valer esto políticamente contra la posición en la cual el individuo busca su libertad en la particularización y separación de lo universal y pone contra las instituciones existentes y la «estructura formada» del Estado un deber-ser que la subjetividad hace ascender desde el «corazón, ánimo y entusiasmo» y «de la casualidad de la opinión subjetiva y del capricho». Con este ocaso de lo objetivo se llega necesariamente a la «destrucción del orden público y de las leyes del estado» (Prólogo). Pero en último término con ello se abandona para la subjetividad también la propia libertad de la mismidad; con la decadencia y depreciación de los órdenes éticos ella perderá su apoyo y su realidad. Contra la subjetividad que se encierra en sí misma Hegel hace valer, en sus múltiples transformaciones, el principio de que la expresión de la voluntad moral es acción (§ 113), que la voluntad precisamente se hace voluntad real en el «decidir» y en el «decidirse» (§ 12). A un ánimo, que permanece en la irresolución de su «delicadeza», porque «al determinarse se compromete con la finitud», lo denomina un «ánimo muerto», «aunque quiera ser bello» (§ 13 Agr.): «Sólo por medio de la decisión entra el hombre en la realidad, por muy amargo que esto pueda parecerle, pues la desidia no quiere salir del estado indistinto en el que conserva una posibilidad universal» (§ 13 Agr.). Por tanto, la voluntad, antes de este determinar y antes del superar

este determinar, no es aún algo firme y universal, se hace tal en cuanto es «la actividad que se media en sí misma» (§ 7).

Con ello Hegel desarrolla la relación de la voluntad en sí con su objetivación como acción tomando el principio aristotélico según el cual «posibilidad no es aún realidad» (§ 13 Agr.). Pero lo que significa que la voluntad subjetiva moral alcanza realidad precisamente en la acción no es aún llevado a la determinidad concreta con el concepto de la acción como tal, sino en que Hegel (como Aristóteles) concibe las instituciones objetivas y universales, leyes, costumbres en un Estado que está fundado sobre la libertad, como la realidad de la libertad subjetiva. Ellas son su ser ético: «En la identidad simple con la realidad de los individuos, lo ético, en cuanto modo de actuar universal de los mismos, aparece como costumbre. El hábito de lo ético se convierte en una segunda naturaleza que ... es el alma, el significado y la efectiva realidad de su existencia. Es el espíritu que existe y vive en la forma de un mundo» (§ 151).

Todo lo grande es sencillo. En la doctrina aristotélica, renovada por Hegel, de la realidad ética del actuar y vida individuales está implicada la visión de que, de la misma manera que mi ser y vida no es solamente lo interior, sino el mundo de personas y cosas en el que estoy vivo, así también la reflexión moral en la lucha interior entre deber y tendencia penetra también los contextos objetivos y los presupone, en los cuales por la cosa misma viene señalado y establecido lo que es mi deber y tarea, lo que hay que hacer y omitir, lo que es recto, conveniente, bueno y lo no bueno. Así Hegel hace valer que el hombre tiene que decidir y actuar no sólo en la interioridad del ánimo, sino en las circunstancias en las que está, trabaja, vive, tiene intereses, asume responsabilidades y deberes. Con la superación de la moralidad en el ser ético objetivo hace de la adecuación del individuo a los deberes de las circunstancias a las que pertenece, en cuanto «honradez», la determinación universal de lo ético: el individuo honrado «no tiene que hacer otra cosa que lo que es conocido, señalado y prescrito por las circunstancias» (§ 150). Esto es lo universal en una «situación ética dada». En ella «la auténtica virtud sólo tiene lugar y alcanza realidad en circunstancias extraordinarias en que aquellas relaciones entran en conflicto» (§ 150). Pero lo extraordinario no es la esfera y base universal del actuar ético, sino el punto medio aristotélico puesto en la honradez «entre un demasiado y un demasiado poco» (§ 150).

Este punto medio aparece, para el punto de vista moral, «fácilmente como algo subordinado», por encima del cual se debería «aún exigir más a sí y a los demás...». Pero en esta tendencia a hacer de la excepción regla de lo ético crece la «manía de ser algo particular» y de no contentarse con «lo que es lo existente en sí y por sí y universal». Así, el hablar de virtud limita «fácilmente con la declamación vacía», en la cual su universal, la honradez, queda sin considerar (§ 150).

Con el paso a la realidad de la acción y vida mediadas en las instituciones políticas y sociales como paso al ser ético de los individuos, Hegel saca la obligación limitada a la moralidad interna, de la indeterminación y abstracción indeterminadas del bien vacío que permanece eternamente en el deber-ser; libera al individuo de la «opresión» «que sufre en cuanto particularidad subjetiva en las reflexiones morales del deber-ser y del poder-ser», así como también «de la subjetividad indeterminada que no alcanza la existencia y la determinación objetiva del actuar» (§ 149). En esta liberación enseña al individuo a concebir su «libertad substancial» como mundo existente de la eticidad (§ 149). La libertad subjetiva alcanza su plenitud con la superación de la moralidad en la eticidad: «El derecho de los individuos a una determinación subjetiva de la libertad tiene su cumplimiento en el hecho de que pertenecen a una realidad ética, pues la certeza de su libertad tiene su verdad en esa objetividad y en lo ético ellos poseen efectivamente su propia esencia, su universalidad interior» (§ 153). Asi Hegel restaura el punto de vista de la eticidad que había sido hecho imposible con la reducción de la eticidad a moralidad. Toma la moralidad en la eticidad, diferente de aquélla. Con ello renueva la ética institucional de origen aristotélico, en cuanto que, partiendo de la moralidad de la subjtividad, la lleva a las circunstancias del mundo actual y hace de ella la teoría del actuar realizado en la sociedad moderna, en el Estado moderno y en las instituciones fundamentadas en su principio de la libertad.

Pero con ello la ética es al mismo tiempo recuperada en el contexto de la «Política». Ahí reside el momento que con más frecuencia y con más fuerza ha impedido que el concepto hegeliano de eticidad pudiera ser recibido y ser influyente. La renovación de la «Política» siguiendo el hilo del derecho que avanza desde el derecho abstracto hasta el derecho de Estado, en contraposición de la se-

paración introducida por Kant entre ética y Filosofía del Derecho, tiene la significación universal que Hegel con ella destruye la apariencia como si se pudiera fundamentar la existencia y el mantenimiento de la libertad y de los órdenes éticos de la vida solamente en la moralidad de la subjetividad en sí. La visión de que la subjetividad solamente puede tener realidad si las instituciones políticas y sociales son la realidad de su acción conforme a su mismidad, significa, por una parte, que el Estado y la sociedad presuponen la moralidad y la intención del individuo autónomo en su disposición de hacer de lo universal su propia causa: «La representación suele opinar que es la fuerza lo que une al Estado, pero lo que lo mantiene es, en cambio, exclusivamente el sentimiento fundamental del orden, que todos poseemos» (§ 268 Agr.). Del mismo modo, ello implica que la libertad de ser uno mismo, de la intención, de la consciencia moral, y así la vida ética de los libres, pueden tener existencia y realidad solamente si las instituciones les son adecuadas. Donde las instituciones dejan de tener la libertad como substancia y se convierten en la forma en la que se renuncia a ella, ahí se disuelve también la realidad ética de la libertad de la mismidad, y lo que interiormente es conocido y querido como lo justo y lo bueno, no puede ya realizarse en la acción y en la vida. Por ello el derecho, como ley, fundamentado sobre la libertad y el Estado, fundamentado sobre derecho como ley, son en último término la garantía de que los individuos puedan encontrar su ser ético libre en las instituciones. Por tanto, la eticidad retrotraída a la moralidad interna tiene solamente su derecho ahí donde ella es la posición de refugio y retiro, ahí donde lo que vige en la realidad y costumbre como lo justo y bueno «no puede satisfacer a la mejor voluntad» y por tanto a ésta, «el mundo existente de la libertad le ha devenido infiel». Donde el individuo libre ya no se encuentra «en los deberes vigentes», ahí debe «tratar de conquistar en la interioridad ideal la armonía que ha perdido en la realidad» (§ 138). Pero en este refugio la moralidad interna permanece con todo como la impotencia de la subjetividad que ya no puede tener una realidad ética en la vida y acción. De esta manera el individuo solamente tiene la posibilidad heróica de hacerse valer y de sacrificarse a si y a su consciencia moral en la colisión con las instituciones que ya no son éticas. Pero esto es la virtud de la excepción. Sobre ella no pueden fundamentarse la realidad y la existencia de una vida ética libre. Como su condición ella exige el derecho que

garantiza la libertad del ser ético a los individuos en la realidad objetiva de las instituciones sociales y políticas.

Por tanto, con la recepción de la filosofía práctica, que comprende ética y polítia, Hegel ha invalidado al mismo tiempo la separación kantiana de virtud y derecho. Ha introducido la moralidad y la eticidad en el contexto del sistema del derecho y a éste lo ha comprendido como fundamento y condición de la eticidad (cfr. § 4): la libertad, sin la premisa del derecho, puede existir sólo como posibilidad interior, no como realidad ética. Por eso Hegel denomina al derecho «algo sagrado sólo porque es la existencia del concepto absoluto, de la libertad autoconsciente» (§ 30).

¿QUÉ SIGNIFICA: «SUPERACIÓN DE LA MORALIDAD EN ETICIDAD» EN LA «FILOSOFÍA DEL DERECHO» DE HEGEL?

LUDWIG SIEP

I

¿Qué significa superación de la moralidad en eticidad? De la respuesta a esta pregunta depende en gran parte si puede considerarse que todavía vale la pena discutir la filosofía de Hegel sobre el espíritu objetivo. Así, por ejemplo, Ernst Tugendhat ha basado esencialmente su demoledora crítica a Hegel sobre la siguiente respuesta a esta pregunta: «La posibilidad de una actitud autorresponsable y crítica respecto de la comunidad del Estado, no es admitida por Hegel; antes bien, sus palabras son que las leyes vigentes tienen una autoridad absoluta; lo que el individuo debe hacer está fijado por la comunidad; la propia conciencia moral del individuo tiene que desaparecer y el lugar de la reflexión queda ocupado por la confianza; y eso es lo que piensa Hegel con la superación de la

---

* Este texto fue primero una ponencia del autor en las Jornadas que las Sociedades Hegelianas de Gran Bretaña y América celebraron conjuntamente en 1981 en Oxford. Dicha ponencia se encuentra en L. S. Stepelevich y D. Lamb (ed.), *Hegel's Philosophy of Action*, Atlantic Highlands, NJ, 1983, págs. 137-155. Anterior a la versión inglesa fue la alemana «Was heisst: "Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit" in Hegels Rechtsphilosophie?», in: *Hegel-Studien* 17 (1982), 75-96. Este es el texto que traducimos. (Nota del editor.)

moralidad en eticidad»[1]. Si tal respuesta es correcta difícilmente podrá eludir las consecuencias de Tugendhat, el cual ve en la teoría de la libertad de Hegel la cima de «una perversión no ya solamente conceptual, sino además moral».

Por otro lado, un autor citado gustosamente por Tugendhat y que comparte con él el trasfondo de un pensamiento lingüístico-analítico, a saber, Charles Taylor ha encontrado un sentido bueno en la superación de la moralidad en Hegel y califica de «ridículas» las interpretaciones de Tugandhat[2]. Parece ser, pues, que bien vale la pena volver a examinar, en el texto de la *Filosofía del Derecho*[3] y los Apuntes de sus lecciones[4], qué pretende en realidad decir Hegel co[a] la superación de moralidad en eticidad.

Las preguntas que deben dilucidarse en este examen son: 1) ¿Qué entiende Hegel por «moralidad»? 2) ¿Cómo critica él la moralidad? 3) ¿Cómo se mantiene y se transforma la moralidad en la eticidad? Tales preguntas solamente pueden contestarse luego de reconstruir, siquiera sea *grosso modo*, la línea de argumentación del capítulo dedicado a la moralidad y, además, echando mano de algunos pasajes de la «eticidad» en los que se vuelve a tomar la problemática de la moralidad. Ahí se muestra que el carácter de la exposición y crítica de la moralidad cambia incluso en el decurso del capítulo: en las dos primeras secciones del capítulo aparece en primer plano el desarrollo de lo que es moralidad; la crítica se limita a la «revisión» de formas incompletas de moralidad. Al final de la segunda sección, empero, la crítica toma un nuevo carácter: en el conflicto entre moralidad y derecho (abstracto) se muestra la unilateralidad de la moralidad en general. Sin embargo, es en la tercera sección cuando la crítica se convierte en el descubrimien-

[1]Ernst Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt/M., 1979, pág. 349. Para lo que sigue ver *ibid.* y pág. 357. Acerca de la crítica a Hegel de Tugendhat, cfr mi artículo «Kehraus mit Hegel?», in: *Zeitschrift f. philos. Forschung* 35 (1981), 518 y ss.

[2] Cito, según la versión alemana, Charles Taylor, *Hegel*, Frankfurt/M., 1978, pág. 494, cfr. pág. 491. (La primera edición original inglesa: Cambridge, 1975.)

[3] Cito la *Filosofía del Derecho* según la Theorie-Werkausgabe (Redaktion: Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel), vol. 7, Frnakfurt/M., 1970. Los párrafos son citados con párr. y el número, para las observaciones y notas manuscritas de Hegel se añade también el número de la página (TW VII, 1 y ss.). Los otros volúmenes de esta edición (= TW) son citados el volúmen con número romano y la página con arábigo.

[4] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*. Edition und Kommentar in sechs Bänden von Karl-Heinz Ilting. Stuttgart/Bad Canstatt, 1973 y ss. Se cita con la abreviatura *Vorl.* (el primer número arábigo se refiere al volumen, y el siguiente, separado con un punto, se refiere a la página).

to de contradicciones, ya sea entre pretensión y rendimiento de posiciones morales, ya sea entre posiciones que se excluyen entre sí y a la vez de una se pasa a la otra. Se puede decir que esta mutación de significados de la crítica corresponde a una mutación de significados de la moralidad.

Hegel comienza con un concepto muy amplio de moralidad: en los párrafos introductorios al capítulo de moralidad se equipara moralidad con subjetividad (párr. 108, 112). Moralidad no es «lo opuesto a lo inmoral» (párr. 108), sino la consciente «autodeterminación de la voluntad» (párr. 107). Únicamente la «exteriorización» de tal voluntad «moral» es acción según el párr. 113. Las actuaciones institucionales (Hegel pone el ejemplo de la *actio* judicial) no son acción en el pleno («propio») sentido. El capítulo de la moralidad prosigue primeramente la teoría de la voluntad y de la acción de la sección de «espíritu práctico» de la filosofía del espíritu subjetivo [5]. Al inicio del capítulo de la moralidad la acción moral es la exteriorización consciente de la voluntad individual, en oposición a la acción inconsciente, apetitivamente instintiva o la «entumecida» por la fuerza de la costumbre. Las formas del acto propuesto, de las que se habla en el párr. 115 y ss., en modo alguno corresponden ya al «concepto de moralidad» que había «surgido» al final del derecho abstracto (párr. 103): el de una «voluntad particular subjetiva» la que quiere «lo universal como tal». Este concepto es justamente la «verdad» de las formas del querer y del actuar en las que la voluntad particular se quiere a sí misma (cfr. párr. 114). Aparece, ante todo, al comienzo de la sección tercera («El bien y la conciencia moral»), en la cual Hegel expone y critica la ética kantiana. Al final de esta sección —y a la par en el punto culminante de la crítica— parece ser que moralidad vuelve a tener el sentido que Hegel tuvo en mente en la *Fenomenología* del año 1807. La moralidad caracteriza una «autoconciencia» o una «cosmovisión» para la que la «voluntad que se sabe» a sí misma es «sustancia y objetivo y único contenido» o «toda la realidad» (GW 9.324) [6].

---

[5] Cfr. los párrs. 388-399 de la *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1817) de Heidelberg, así como R.-P. Horstmann, «Subjektiver Geist und Moralität», in: *Hegels philosophische Psychologie*. Hg. v. D. Henrich, Bonn, 1979 (Hegel-Studien. Beiheft 19), págs. 190-199.

[6] GW = Hegel, *Gesammelte Werke*, Hg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Se cita el volumen con número arábigo y separado con un punto el número arábigo de la página.

El hecho de que bajo el mismo título («Moralidad») y en la misma sección se trate un necesario «aspecto del concepto de la libertad» (párr. 106) —el querer subjetivo de lo general— y su insostenible radicalización, resulta un caso único no repetido en la *Filosofía del Derecho* y ciertamente ha dificultado la comprensión de la «superación» de la moralidad. Naturalmente, también el derecho abstracto puede ser absolutizado unilateralmente, pero ello se muestra precisamente en el conflicto con otras «partes» de la libertad, concretamente de la moralidad y de la eticidad, y se desarrolla justamente en estas secciones (en «Intención y Bienestar» o «Sociedad civil»). Que el desarrollo al fin necesariamente signifique unilateralización y absolutización vale en la *Filosofía del Derecho* solamente para la moralidad, pero por qué un tal desarrollo sea propio de la moralidad no puede colegirse de las determinaciones generales de su concepto, sino solamente de todo el «proceso de esta esfera» (párr. 106).

Este proceso abarca en Hegel, dentro de su contenido toda una serie de objetos jurídicos (imputabilidad, responsabilidad, etc.) fenómenos morales (autorrealización, hipocresía, autoengaño, cinismo, ironía, etc.), conceptos éticos y teorías éticas (altruismo, eudemonismo, decisionismo, probabilismo, etc.), así como una historia de la moralidad, al menos reconocible por sus alusiones, desde Sócrates (cfr. *Vorl.* 4.301) hasta Friedrich Schlegel. La estructura de este proceso es la creciente «identificación de la voluntad subjetiva con el concepto de la voluntad» (*Vorl.* 3.339). Únicamente cuando se considera como un conjunto al proceso así estructurado, se entiende qué es «moralidad» y cómo ésta es «superada».

II

El desarrollo de la moralidad comienza en la seccón sobre «Propósito y culpa» con la exteriorización de la voluntad moral, la acción y concretamente con su consideración más exterior como «transformación» de una «existencia previa» (párr. 115). La voluntad subjetiva tiene que apropiarse primero en cierto modo de sus exteriorizaciones al reconocerlas como las «suyas» (*ibid.*) propias. Soy ya responsable en el sentido extremo (el denominado «responsabilidad de amenaza») cuando algo «mío» en el sentido de una cosa

que se halle en mi propiedad co-influye en una tal mutación [7]. Pero si una acción mutadora es comprensible como exteriorización de una voluntad, entonces esta «voluntad actuante» tiene el derecho a reconocer «en su hecho justamente como su propia acción» solamente lo que sea reductible a una consciente posición de fin (párr. 117).

Esta «reflexión» de la diferencia entre hecho y acción marca históricamente, según expresa el párr. 118, el tránsito del concepto de culpa trágico al moral (subjetivo) y con ello comienzan justamente los problemas jurídicos y morales, en el sentido estricto, de la imputabilidad de las consecuencias de una acción propuesta.

Al final del propósito el sujeto conoce solamente «particularidades» (párr. 119) del hecho (determinadas consecuencias de determinadas posiciones de fin) como sus propias acciones. En el nivel de la intención, en cambio, el lugar de la azarosa intrincación del fin singular, subjetivo, en la «conexión» y en la «necesidad» de circunstancias y acontecimientos externos, es ocupado por una conexión interna de fines y anticipaciones de decursos y desarrollos externos que constituye un «universal» procedente del pensamiento del sujeto. No obstante, esta universalización de la voluntad es a la par una particularización, una separación del actuante de «lo general, que es lo substancial», según se dice en las notas manuscritas por Hegel al párr. 119 (TW, VII, 225).

Para el actuante, que persigue determinadas intenciones, se trata de sí mismo, de su saber de sí mismo, que él intenta llevar adelane en el contexto de la acción social, de sus circunstancias, reglas y dependencias. «La acción tiene interés para mí solamente en la medida en que encuentro satisfacción en ella» *(Vorl.* 3.379) y esto vale tanto para los delitos «amorales», como asesinato por placer de matar, como para la acción más moral, en el sentido estricto, por altruismo o por sentimiento del deber. Incluso ahí está el sujeto interesado en su propia actividad en cuanto que es una forma de autorrealización. Sin interés la acción no tendría «valor» alguno para el sujeto (cf. párr. 122), sin él uno no se hallaría «presente» en la propia acción *(Vorl.* 3.382). Sin tal presencia en la propia acción,

[7] Sobre ello cfr. K. Larenz, *Hegels Zurechnungslehre und der Begriff der objektiven Zurechnung*, Leipzig, 1927.

tampoco habría ningún sujeto actuante real, ninguna persona —según precisó ya Locke [8].

El hecho de que el sujeto «se desarrolla positivamente» (*Vorl.* 3.373) en la acción se ha vuelto, según Hegel, «especialmente manifiesto a los hombres en los tiempos modernos» (*Vorl.* 3.377). Y ello aporta una nueva «ruptura» en la acción no solamente entre participación según propósito y consecuencias, sino además entre «razón de movimiento» o motivo y fin externo o «ulterior contenido» (párr. 122) de la acción. Todo fin del actuar puede, a su vez, ser un medio para mi propio motivo de acción, que, en definitiva, es mi autorrealización. Quiero realizarme, ante todo, como subjetivamente activo en general y luego, además, como individuo «natural» con «necesidades, inclinaciones, pasiones, opiniones, ocurrencias, etc.» concretas (párr. 123). Hegel atribuye a la satisfacción de las «necesidades del cuerpo y del espíritu» (*Vorl.* 3.383) bajo el concepto de «bienestar» o «felicidad» un alto valor moral positivo, y ello es su primera crítica a Kant [9]. Poner conscientemente el propio bienestar como fin es ya —en oposición a la satisfacción de las necesidades instintivo-impulsivas— un momento de libertad moral. La referencia de las distintas necesidades a «un todo» (notas al párr. 123; TW, VII, 231), la ponderación y demora por mor de una felicidad duradera, significa ya una «generalidad de reflexión» que debe entenderse como paso previo de la acción según las leyes de la libertad.

El desarrollo hacia el querer de lo razonable-universal, que Hegel expone en los párrs. 125 ss., no es con todo especialmente convincente, por lo menos visto desde el lado de los fenómenos morales. La universalidad inmanente a la reflexión empuja, según Hegel, más allá del bien particular: la «voluntad pensante determina su querer no por *su* bien, sino que lo amplia al bien también de los demás» (*Vorl.* 3.394; subrayado del autor). Pero la universalidad que subyace en la representación del bien no es precisamente ninguna estricta universalidad del pensar. En los apuntes de las lecciones de 1824/25 se dice: «El bien de todos es una palabra vacía, los muertos y los

---

[8] La conexión entre autointerés y autoconsciencia en la teoría lockiana de la persona la explica con precisión R. Brandt, «John Locke», in: *Klassiker der Philosophie.* Hg. v. O. Höffe, vol. I, Munich, 1981, pág. 374 y s.

[9] En el tránsito del «Bienestar» al «Bien» por medio de la colisión del Derecho abstracto y el Bienestar puede verse claramente el intento de Hegel de adoptar —con los medios de su *Filosofía del Derecho*— la superación kantiana de la felicidad como principio supremo de la moral en favor del concepto de lo incondicionalmente bueno.

futuros deben evidentemente descontarse de ahí... ¿y cómo podría yo promover el bien de los chinos...? *(Vorl.* 4.338). Lo «lógico» de esta ampliación radica, según el texto, solamente en que «no (puedo) promover mi bien sin el de los demás» *(Vorl.* 4.337; cf. TW VII, 237 s.). En esta forma de generalización, empero, no queda precisamente asegurado que los demás sean queridos como sujetos libres, ni siquiera en el sentido de la libertad jurídica de la persona. En el desarrollo de fenómenos morales o concepciones éticas no se extiende Hegel ya más que en este pasaje; en su lugar aparece la voluntad «bien-volente» en oposición al derecho formal. Ello significa que lo insuficiente de las presentes formas de la moralidad no se desarrolla desde contradicciones internas, sino desde la «colisión» entre moralidad y derechos, en cuya unilateralidad de ambos se hace reconocible la «finitud y, por ende, la casualidad del derecho como (también) del bienestar» (párr. 128).

¿En qué consiste esta unilateralidad? Parece ser que Hegel, con su teoría de un derecho de necesidad *(Notrecht)* estrictamente concebido —limitado al momento de un peligro o amenaza para la vida—, pede solucionar el conflicto entre derecho y bienestar. En realidad, sin embargo, esta solución es puramente «jurídico-interna» —y concretamente, según Hegel, pertenece al derecho estricto, y no como, según Kant, al *intermundium* moral-jurídico del *jus latum*[10]—, en modo alguno una mediación entre derecho abstracto y moralidad. Esta solución afirma simplemente que el derecho a la «existencia» de la libre voluntad en cosas no puede quitar a determinadas personas la posibilidad de siquiera poder expresar su voluntad en general («total carencia de derechos», párr. 127). Igualmente la voluntad incondicional a querer el derecho de libre disposición sobre cosas y la voluntad incondicional de la autorrealización del sujeto en querer el bienestar de todos pueden excluirse en numerosos casos. Dentro de la moralidad, por más que ésta se haya desarrollado hasta ahí, no es pensable alguna forma de voluntad que las vinculara necesariamente a ambas. ¿Es posible que se dé una voluntad guiada por reflexión subjetiva y autodeterminación que deba ponerse como fin incondicional un orden de derechos y debers de todos? Justamente esta pretensión es la que

[10] Cfr. el tratamiento que Kant hace del Derecho de necesidad en el apéndice a la introducción a la doctrina del derecho de la *Metaphysik der Sitten*. Cfr. Kant, *Werke* (Akad. Ausg.), vol. 6, págs. 235 y s.

presenta el querer el bien como deber incondicional, si el concepto del bien queda determinado no como algo ajeno a la voluntad, sino más bien como la esencia de la voluntad misma. El bien, tema tratado en la última sección del capítulo de la moralidad, es a la vez la esencia de la voluntad y el «fin último del mundo» (párr. 129), que debe ser reconocido, promovido y realizado por la sapiente voluntad del sujeto. Este sapiente querer del bien encierra todos los rasgos de lo moral, tal como ha sido expuesto hasta el presente: el sujeto se realiza ahí *a)* como alguien «que está presente» actuando; *b)* que quiere su bien y el de los otros, y *c)* como quien enjuicia el bien mismo. «El supremo derecho del sujeto ... es el de no reconocer nada que no considere razonable» (párr. 132 Obs.). Pero, al mismo tiempo, se trata de algo que debe ser incondicional, que es el fin último de todo y que para la voluntad subjetiva misma sea lo «absolutamente esencial»: «ella tiene valor y dignidad solamente en la medida en que en su intención se ajuste a ello» [al bien] (párr. 131). El concepto «moderno» de libertad moral contiene —bien podría decirse— la exigencia de autorrealización mediante la realización de algo que deba ser incondicional. La intelección personal, empero, debe apoyarse en motivos y criterios racionales, y puesto que tales no pueden darse en el punto de vista de la moralidad —ello intenta demostrar la tercera sección—, la moralidad debe ser llevada a eticidad.

III

El tránsito de la moralidad a la eticidad será considerado aquí primeramente desde su aspecto negativo: como crítica, como demostración de contradicciones en el seno de la moralidad. El aspecto del *conservare* y *elevare*, de la mutante conservación de la moralidad en la eticidad será tratado luego en el apartado IV. A mi modo de interpretar, las formas y grados de la moralidad expuestas hasta el presente no son contradictorios, sino solamente insuficientes; ello cambia solamente en el último grado, el de la ética de convicción y de conciencia, de la radicalización de «moralidad».

Incluso la «refutación» de esta moralidad puede contemplarse desde distintos lados: desde la contradictoriedad de contenido de las teorías y fenómenos morales discutidos por Hegel y desde el lado estructural o categorial, en definitiva, cada movimiento dialéctico

se retrotrae, según Hegel, a los contextos categoriales expuestos en la *Lógica* (cfr. párr. 141 Obs.).

Veamos primero el aspecto del contenido: ¿qué concepciones o teorías de lo moral son tratadas y criticadas por Hegel? Es preciso distinguir entre aspectos particulares de éticas y teorías de la moral que se encuentran en la exposición de Hegel y que, en parte, son mencionadas por él —sobre todo en las lecciones— y posiciones que globalmente se ajustan a la caracterización del bien y su relación con la voluntad subjetiva señaladas por Hegel. En un sentido amplio, por ejemplo la caracterización del bien como lo «esencial» para el hombre (párr. 131) o la determinación del bien obrar como «actuar rectamente» deben referirse a la ética de Aristóteles (cfr. párr. 134). Pero si el bien debe ser la esencia o el concepto de la voluntad, y la voluntad particular demuestra la «unidad con su esencialidad» *(Vorl.* 3.418) mediante el cumplimiento de deberes, entonces se excluyen las éticas de los antiguos excepto la ética estoica, exceptuada por Hegel mismo. Hegel concede epxresamente al estoicismo, según los apuntes de curso de Hotho (1822/23), que según su ética el hombre ya no encuentra «lo que debería reconocer por justo en el extereior ni en la ley ni en lo ético», sino que lo ha sabido dependiendo de «su esencialidad, del concepto de su voluntad»: «Este es el punto de vista donde se dice: el deber debe cumplirse por mor del deber mismo» *(Vorl.* 3.418 s.). Solamente en las posiciones según las cuales se realiza la esencia de la voluntad en el cumplimiento de deberes particulares pero de vigencia incondicionada, se pueden mostrar las contradicciones que finalmente hacen aparecer dichas posiciones como indistinguibles de la amoralidad radical de índole relativista o subjetivista.

La dinámica «de contenido» de la crítica hegeliana de la moralidad en su máximo grado consiste en que cada ética fundada en el concepto de voluntad incondicionada ajustada al deber debe desarrollarse hasta su forma «más pura», la ética formal de Kant. De otra forma, pues, no se puede solucionar el problema de que el deber particular es un deber «limitado», que «no [corresponde] al bien como tal, y en la medida en que se cumple el deber particular, el deber de ello no es lo particular del deber sino lo universal de que es justamente deber, que es bueno... es decir, que la determinación del bien en cada deber particular es meramente formal» *(Vorl.* 4.356). Justamente, empero, este concepto moral incondicional y puro de Kant debe dejar finalmente la determinación del bien,

su concreción de deberes y de acciones particulares buenas, al arbitrio del sujeto particular y, por ende, suprimir las fronteras entre bueno y malo, moral y amoral.

Hegel ha presentado esta crítica a la filosofía moral kantiana desde la *Fenomenología* de 1807 repetidas veces. No vamos a examinar aquí su justificación [11], simplemente en pro del entendimiento de la consecuencia hegeliana, de la superación de la moralidad en la eticidad, vamos a resumirla brevemente. El imperativo categórico de ningún modo muestra, según Hegel, que lo que es el respectivo deber concreto deba derivarse de la esencia de la voluntad racional. El que una máxima sirva como principio de una legislación, depende más bien del contenido empírico de la máxima. Cierto que uno no puede consecuentemente ser propietario y a la par defraudar, vivir y a la vez querer matar, entenderse y a la par querer mentir, pero con ello no se ha dicho aún si hay o debe de haber propiedad [12], comunicación, vida humana (cfr. párr. 135 Obs.). Se presuponen, pues, contenidos naturales, sociales, jurídicos, o, en su caso, instituciones para las fórmulas «no se puede, etc.», pero puede que éstas no sean morales si la moralidad debe residir en la concordancia de la voluntad con su concepto. En consecuencia, esta concordancia solamente puede quedar garantizada por el modo del juicio mismo, es decir, por la convicción del deber o por medio de la conciencia. La nueva formulación de Fichte del imperativo categórico en el *System der Sittenlehre*: «Actúa según la mejor convicción de tu deber; o bien, actúa según tu conciencia» [13], es, por tanto, completamente consecuente según Hegel. Pero al contrario de Fichte en su *System der Sittenlehre* (1798), quien llega a instituciones sociales y deberes concretos por la mediación intersubjetiva de la conciencia ética, Hegel no expone nada al respecto; antes bien, lo que le importa es el principio que establece la reflexión y

[11] W. H. Walsh, *Hegelian Ethics*, London, 1969, págs. 21-34 (vers. cast. de Esperanza Guisán: *La ética hegeliana*, Valencia, 1976, págs,. 39-58) ofrece una sucinta, clara y crítica exposición de la crítica de Hegel a Kant (referida a la ética). Cfr. ahora también C. Cesa, «Tra "Moralität" e "Sittlichkeit". Sul confronto di Hegel con la filosofia pratica di Kant», in: *Hegel interprete di Kant*, Ed. V. Verra, Napoli, 1981, págs. 147-178.

[12] En esta crítica al ejemplo kantiano de la defraudación de un depósito, que igualmente se encuentra ya en la *Fenomenología del Espíritu* (cfr. GW 9.233) Hegel no ha tenido en cuenta la fundamentación kantiana del derecho de propiedad desde la filosofía del derecho.

[13] Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenchafslehre*, Zweites Hauptstück párr. 13. Cfr. J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayer. Akademie d. Wissenschaften. Reihe I, vol. 5, pág. 246.

la decisión del sujeto, la «actividad de la particularización» (*Vorl.* 4.360), como el criterio de la moralidad en lugar de cualquier contenido particular de acción moral.

Este principio, sin embargo, no contiene ningún criterio para distinguir entre cumplimiento ético de deberes y decisiones del arbitrio y abierta u oculta (incluso de sí mismo) volición de lo malo. Para Hegel el mal no es otra cosa que la consciente separación de la voluntad reflexionante que se aparta de lo universal del espíritu, o sea del *logos*, que se sabe como único en la naturaleza, en el mundo humano y en los individuos. Esta separación puede tomar distintas formas: la conciencia de que sólo interesa decidir sobre algo (decisionismo: todo «afirmativo respecto de la voluntad» es algo positivo, bueno) [14]; la conciencia de que depende de mi decisión si el bien o el mal se realiza; la conciencia de que cada acción puede ser referida a cualquier fin o motivo buenos, y finalmente la conciencia de que «mi arbitrio... es señor sobre lo bueno, justo, malo, verdadero» (*Vorl.* 4.389). En esta «suprema cima de la subjetividad» (390) todo lo obligatorio de la moralidad de la autorrealización ha caído víctima como de un juego irónico; «no es la cosa lo excelente, sino que el excelente soy yo y soy el dueño sobre la ley y la cosa, el que solamente juega con ello y en esta irónica conciencia, en la que dejo hundirse lo supremo, me disfruto sólo a mí mismo» (párr. 140 Obs.).

Esta «vanidad» del sujeto irónico muestra en toda su agudeza la esencia de la subjetividad y como ésta puede incluso abstraer de todos los fines y máximas a las que ésta se determina. Es, con todo, un atributo esencial de la libertad que lo «universal» de la voluntad (aquí: subjetiva) se sabe en cada determinidad puesta por ella misma o conscientemente asumida, independiente incluso de esta misma (cfr. Introducción, párrs. 5-7). Por otro lado, ¿cómo puede darse algún bien objetivo y vinculante para todos, si cada sujeto individual es libre de cada uno de sus «vínculos»? La filosofía moral kantiana y su antagónica posición romántica son solamente para Hegel dos caras de la misma moneda: si lo incondicionalmente bueno debe estar libre de toda determinidad empírica, entonces «sólo

[14] En la medida que «bueno» es una determinación positiva, afirmativa, toda afirmación voluntaria de una determinación de la voluntad (fin) aparece como «buena». Cfr. *Vorl.* 4.372: «Lo malo tiene en sí la capacidad de poder darse como bueno, porque lo bueno tiene solamente la determinación de ser lo afirmativo respecto de la voluntad, tiene solamente la forma de la identidad intelectiva».

la buena voluntad» puede ser incondicionalmente buena. La voluntad no empíricamente vinculada, empero, es aquella que es consciente de apropiárselo todo y a la par ser libre de todo. Puede jugar con todo; en definitiva, no significa diferencia alguna si se propone la mayor carencia de reglas posible en su actuación, o si piensa todo lo posible como ley general, o si se exonera de todas las leyes vigentes. La «esencia» de la voluntad subjetiva es solamente la autodeterminación que como actividad queda libre, empero, de todas sus determinaciones.

Es algo necesario en su «estructura de relación» *(Verhältnis-Struktur)* el que la moralidad sea en su cima la disolución de toda vinculación y el recíproco vuelco de opuestos (bueno en si - capricho subjetivo, buena voluntad - cinismo, etc.) (cfr. *Vorl.* 4.349 y 391). Su estructura es una relación cuyas dos caras —lo universal, lo bueno, la esencia de la voluntad en una cara; lo particular del deber, de la acción, de la voluntad, en la otra— deben ser tanto «independientes» como «idénticas» *(Vorl.* 4.391). Lo universal debe devenir real mediante la particularización, la voluntad particular debe convertirse en «ética» *(sittlich)* mediante la concordancia con lo universal. Pero este «devenir» no debe llegar a la meta, pues de lo contrario lo bueno se convertiría en finito y la voluntad se vería liquidada en su afán ético.

No se ha llegado todavía a ningún acuerdo en la investigación sobre Hegel respecto de las determinaciones lógicas que corresponden al tránsito de la moralidad a la eticidad. Recientemente U. Rameil ha propuesto el tránsito de la relación de sustancialidad al concepto, L. de Vos, en cambio, el de la teleología (último apartado de la objetividad) a la idea de la vida [15]. En las notas manuscritas añadidas por Hegel (TW VII, 214) y en los apuntes de lecciones de curso de Hotho y v. Griesheim *(Vorl.* 3.470 y 4.364, respectivamente) se hallan indicios sobre el juicio del concepto y su tránsito al silogismo. Ahora bien, lo importante es que en ambos lados de la relación ya «existe... la identidad» *(Vorl.* 4.391). Esta consiste en que tanto el sujeto como lo bueno son, por una parte, «lo idéntico

---

[15] Udo Rameil, «Sittliches Sein und Subjektivität. Zur Genese des Begriffs der Sittlichkeit in Hegels Rechtsphilosophie», in: *Hegel-Studien* 16 (1981), 123-162; cfr. 129 y ss.; L. de Vos, «Die Logik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Eine Vermutung», in: ibid., 99-121; cfr. 107 ss. Sobre las categorías lógicas de la crítica hegeliana al debe-ser cfr. B. Bitsch, *Sollenskritik und Moralitätskritik bei G. W. F. Hegel,* Bonn, 1977.

consigo», lo «firme, inmutable», por otra parte «la inquietud, la disolución» *(ibid.)*. Y ello porque la subjetividad, en la cima de su amoralidad, quiere ser «carente de determinación»: «Pero esta carencia de determinación es más bien lo opuesto a arbitrio, es lo igual a sí mismo, lo universal de la voluntad» (notas manuscritas al párr. 141; TW VII, 288). Lo bueno, a su vez, se muestra como la concordancia —siempre-solamente debida— de la voluntad con su esencia, una concordancia que se cumple en determinación alguna, y que las «relativiza» todas. Si esta unidad se toma positivamente, entonces resulta el «sistema de la particularización de lo bueno» (notas man, al párr. 142; cfr. TW VII, 289, 292), y ello tanto como «en sí», como «mundo» o como «espíritu presente... consciente en otros hombres» *(ibid.)*, como en cuanto voluntad del sujeto que concibe este sistema como razonable y lo quiere. «Sistema» significa un todo de determinidades que se articula de forma «subjetivada»: se diferencia por sí mismo y en cada diferenciación se representa como un todo [16]. Este todo debe ser incluso, por una parte, independiente de las casuales y arbitrarias opiniones de los individuos, es decir, ser «en sí». Por otra parte, debe hacerse manifiesto en el hacer y saber de éstos, en el «testimonio» del sujeto particular (notas man. al párr. 146; también párr. 147; TW VII, 295), y precisamente mediante su libre actividad autorrealizadora. El «sistema» de la eticidad no es una masa de reglas ligadas unas con otras, sino una autocomprensión común en desarrollo («Espíritu») que puede «tomar cuerpo» en instituciones y personas. Por ello, el todo de este sistema puede presentarse también en particularidades individuales: «Los individuos son particulares en y para sí y recíprocamente. Todo este lado de la particularidad, todo esto es el lado de la realización de lo ético» *(Vorl.* 3.501).

En referencia a la ética kantiana el tránsito de la moralidad a la eticidad significa lo siguiente: la voluntad quiere su «esencia» no haciendo de su universalidad o conformidad a la ley su propio fin, sino más bien queriendo fines que estén necesariamente ligados con la libertad (jurídica, moral y ética) de todos en una comunidad determinada. Sus fines particulares deben a la vez promover los fines de un todo conformado en leyes cuya voluntad sea incondicional e independiente de los fines concretos y máximas de los individuos,

[16] Sobre ello cfr. mi confrontación con Tugendhat ya mencionada en la nota 1.

pero al mismo tiempo este todo ha de tener como fin las condiciones de la acción libre. Tales condiciones han de incluir reglas para la libre disposición sobre la propiedad, posibilidades para la autorrealización de tareas comunes, presupuestos materiales para la acción autodeterminada («subsistencia»), etc. Inconscientemente esto sucede en la sociedad civil («que funcione»), conscientemente en la familia y el Estado.

IV

¿En qué forma ha sido la moralidad superada, o transformada, en la eticidad? ¿Se limita simplemente su pretensión de forma crítica a la vez que se le adjudica un derecho restringido al nivel de la eticidad —como, por ejemplo, a la sociedad civil en el Estado ético—, o se ve transformada en otra forma más elevada de comportamiento y conciencia? El inicio de la tercera parte de la *Filosofía del Derecho* parece sugerir que la moralidad ha pasado de hecho a otra forma de actuación y pensamiento, incluso opuesta. Si las «fuerzas éticas», «con su "autoridad absoluta", rigen la vida de los individuos» (párr. 145, 146), si los «únicos grandes todos éticos», a saber, «matrimonio» y «Estado» (nota man. al párr. 142) con sus deberes y leyes determinan al individuo de forma que «la propia conciencia moral del individuo, que sería para sí y establecería una oposición contra aquéllos, ha desaparecido» (párr. 152) [17], entonces parece ser que en el lugar de la conciencia y la responsabilidad ha aparecido la mera «afirmación» de reglas y poderes vigentes.

No obstante, a menudo pasa desapercibido el hecho de que la eticidad misma, según Hegel, recorre un desarrollo a través del cual se altera su relación con la moralidad. En la observación al párr. 147 Hegel menciona cuatro grados de la relación ética a la «sustancia» de las costumbres, usos, hábitos, instituciones y leyes: el primero es formado por el sentimiento de sí mismo del sujeto en la sustancia como un «elemento indiferenciador» de él; el segundo «fe y confianza», que ya no es «identidad», sino «relación»; «reflexión»

[17] Ver, no obstante, la continuación de esta proposición en los apuntes de Hotho: «La propia conciencia moral, que se enfrenta contra la sustancialidad ética, ha desaparecido, la subjetividad ya no quiere ser más la arbitrariedad del determinar, sino que se ha vinculado con lo objetivo, y a éste lo determina y crea desde sí misma como lo suyo más propio y más verdadero» (*Vorl.* 3.496).

e «intelección por motivos» forman el tercero; el cuarto, «conocimiento adecuado». Estos cuatro grados, el tercero de los cuales corresponde a la moralidad (cfr. *Vorl.* 4.406), deben ser recorridos por la eticidad, y el segundo hasta el cuarto deben mantenerse en la eticidad consumada como algo permanente. En la nota manuscrita de Hegel al párr. 151 se dice: «Conciencia moral, reflexión, moralidad, no es espíritu; inocencia tan obtusa tampoco» (TW VII, 301). Y en los apuntes del curso 1822/23 (Hotho) se afirma en torno al párr. 147: «Fe, confianza son las formas inmediatas, y por su contenido mejores que el entendimiento reflexivo. Sin embargo, el ser humano debe entrar en este juicio, investigar motivos» *(Vorl.* 3.487). Los motivos intersubjetivamente inteligentes los proporciona precisamente el conocimiento adecuado, que conoce las costumbres, instituciones y leyes como configuraciones de la libertad.

Hegel ha contemplado estos grados de la eticidad incluso en su desarrollo histórico y, exceptuando el primero, se hallan en la base de la articulación de la eticidad (familia, sociedad civil, Estado). En un breve bosquejo de la historia de la eticidad en el curso de 1818/19 (Homeyer) Hegel distingue entre eticidad inmediata, un grado de la reflexión, bajo el que sitúa a Sócrates en Grecia, la ética estoica y el Derecho romano en Roma, en cuanto «momentos de la moralidad y del derecho» *(Vorl.,* 1.290) y un grado de la «unidad ética» desarrollada en estos momentos. Este esquema que comprende una eticidad inmediata, un grado de reflexión que abarca derecho y moralidad y otro grado que engloba la «autonomía de los individuos» y «la unión en leyes» en una unidad que es justamente unidad sabida, consciente, expresada y pensada» (TW VII, 307), Hegel lo traslada, en sus notas al párr. 157, a la tripartición en familia, sociedad civil y Estado. De acuerdo con ella, la esfera en la que se mantiene la moralidad sería la sociedad civil. Sobre ella se dice en los apuntes del curso de 1824/25 (v. Giresheim): «Ahí pertenece el derecho, ahí dentro el individuo es para sí; igualmente ahí tiene la moralidad su puesto, el ser-en-sí del individuo particular» *(Vorl.,* 4.416).

De hecho, en la sociedad civil, Hegel ha expuesto moralidad y derecho —en este orden inverso— como forma de pensamiento, acción y organización de una forma necesaria de eticidad, aunque «deficiente» y escindida hasta la pérdida de la conciencia de la unidad. El lugar de la moralidad es ahí el sistema de las necesidades, el derecho abstracto deviene una «realidad social», la administración

de justicia *(Rechtspflege)*, y al final de esta segunda sección del capítulo de la «Sociedad civil» aparece de nuevo —y ahora emergiendo desde el derecho— el conflicto entre derecho y bienestar, que conduce a la más alta forma de eticidad en el seno de la sociedad civil, policía (administración interior) y corporación. El insuficiente intento de eliminar este conflicto con los medios de la sociedad civil, de las comunes previsiones de «átomos», de individuos que se saben como única realidad, conduce al «tránsito» (párr. 256) de la sociedad civil al Estado.

La forma de subjetividad moral que es reasumida en la primera sección de la «Sociedad civil» es la intención y el bienestar. El sistema de las necesidades es la esfera en la cual pueden desplegarse los «planes de autorrealización particulares» de los individuos y en la cual surge una recíproca dependencia de los individuos unos de otros, de la sociedad con división de trabajo, del mercado, etc. que otorga contenido y realidad a la vaga imagen de la moralidad del «bien de todos»: la promoción de bienestar privado eleva la posibilidad de la «satisfacción de las necesidades de todos los demás» (párr. 199). El «movimiento que se cruza entre la reciproca producción e intercambio» (párr. 201) desarrolla con todo su propia racionalidad que trasciende la mera casualidad del mercado: se forman estamentos profesionales que comunican y controlan habilidades y conocimientos, proponen reglas de comportamiento, desarrollan conciencia de estamento y «honor de estamento» y así como también exigen ayuda solidaria para los miembros del estamento. En la elección libre y subjetiva de un estamento, que a la vez trae consigo una forma de vida particular, con sus usos y deberes, el individuo se realiza en la forma moral-ética: «El individuo se otorga realidad solamente por el hecho de entrar en la existencia y, por ende, en una determinada particularidad» representada por el estamento particular (párr. 207). Su «disposición de ánimo ética» *(«sittliche Gesinnung»)* consiste en «hacerse por determinación propia... miembro de uno de los momentos de la sociedad civil» *(ibid.)* y esto significa que ésta, en tanto que elección libre y consciente de un estamento con la aceptación de los correspondientes deberes, es la unión de la libre autorrealización y el seguimiento de reglas objetivamente necesarias y reales. Y, asimismo, en el deber de «ayuda casual e individual» *(ibid.)*, tiene un campo, subjetivamente determinado pero a la vez concreto, de promoción del bien de los demás como actividad altruista y de «mejora del mundo».

Hegel vuelve a tratar este aspecto —no especialmente puesto de relieve en el capítulo sobre la moralidad— del compromiso «moral» en favor de la necesidad de los demás en la tercera sección de la «Sociedad civil» (párr. 242). En esta parte se trata de las organizaciones, reglas y actividades que deben asegurar que «el bienestar particular sea tratado y realizado como derecho» (párr. 230). Para ello Hegel postula como necesaria toda una escala de medidas de tipo particular, estamental y socio-estatal: «Aquí es el lugar donde, a pesar de toda institución general, la moralidad encuentra bastante qué hacer» (párr. 242), a saber, como ayuda «subjetiva» y espontánea en la cual el individuo halla su valor en la lucha contra la necesidad de los demás. Sin embargo, una unidad de derecho, bienestar (felicidad) y valor moral, que no se vea abandonada al azar de las circunstancias ni de la decisión subjetiva, solamente podrá darse mediante una voluntad exclusivamente «institucionalizada» al efecto, que disponga del poder supremo en una comunidad: del dios terreno del Estado, el cual, según su concepto, no puede querer ni realizar otra cosa —si no deja de ser «Estado»— que el «bien supremo» justamente de esta unidad de libertad y felicidad.

La superación de la moralidad en la sociedad civil es incompleta bajo un doble aspecto: primero, abarca solamente los grados de propósito, intención y bienestar, pero no el bien y la conciencia moral, y, en segundo lugar, se efectúa dentro de un ámbito en el que el individuo «conserva» todavía su particularidad, todavía no ha sido «elevado» a una común actividad para la unidad de todos en una comunidad autónoma que desarrolle y realice su propio espíritu. En la tercera sección de la «eticidad», en el «Estado», deberá hallarse, por tanto, la decisiva superación de la moralidad.

Para no repetir cosas ya sabidas, me limitaré simplemente a un par de observaciones sobre las explicaciones de Hegel respecto de la disposición de ánimo política (*«politische Gesinnung»*) (párr. 268, 269) que debe contemplarse como la forma ética de conciencia moral, o sea, como la «verdadera conciencia moral» (párr. 137). El texto del párr. 268 parece dar razón a las interpretaciones «ridículas» de la superación de la moralidad en la eticidad. En el lugar de la certeza subjetiva debe pasar la disposición de ánimo *(Gesinnung)* que concuerda totalmente con las «instituciones existentes en el Estado»: el patriotismo y la «confianza». Una interpretación adecuada requiere con todo las siguientes restricciones: primero, no se habla de la postura correcta de todo individuo en toda situación respecto

de todo Estado, sino de la relación de sujetos, a los que en principio de puede denominar «ciudadanos» (cf. párr. 261 Obs.) [18], con las instituciones de una comunidad, que en principio puede llamarse «Estado». Se trata, sin embargo, de una comunidad cuya constitución e instituciones tienen como fin el derecho y la autorrealización de los individuos. Pero en ellas los ciudadanos también han conseguido, mediante una pluralidad de convenciones y tradiciones —a las que Hegel suma también las «libertades nacionales» (cfr. párr. 259 Obs.)—, una concordancia de costumbres conformes con una «cultura política», sin renunciar a la reflexión sobre estos fundamentos: ya que todo individuo «contiene» también como ciudadano el «extremo de la singularidad que sabe y quiere para sí» (párr. 264).

En segundo lugar, la confianza, de la que habla aquí Hegel, no se refiere a toda ley o a toda medida de la autoridad estatal, sino solamente a la concordancia de mi «interés particular y sustancial» con el interés y fin del Estado. El interés particular del individuo es su autorrealización en el desarrollo de un plan de vida determinado. Éste debe ser promovido (cfr. párr. 289) por un Estado que respeta y estabiliza las «esferas particulares» de la familia, la sociedad civil y los estamentos. El interés sustancial es el interés de concebirse y realizarse como miembro de una comunidad de derecho y cultura que persigue objetivos autónomos y comunes [19]. Para Hegel el individuo no es en principio una hoja en blanco que se presenta a una comunidad con sus usos y leyes y se confronta con ella; es más bien la particularización de un ser comunitario, una «variante» del erudito británico, del artesano alemán o del trabajador polaco. Lo que en realidad es, no lo comprende mediante

[18] Hegel ha prestado poca atención a la determinación del individuo como ciudadano del Estado a diferencia de la tradición clásica del concepto de ciudadano. Solamente en la observación al párr. 261 se encuentra esta anotación en cierta manera «en passant»: «El individuo, súbdito según sus deberes, encuentra en el cumplimiento de los mismos, en cuanto ciudadano, la protección de su persona y de su propiedad, la consideración de su birenestar particular y la satisfacción de su esencia sustancial, la conciencia y el orgullo de ser miembro de este todo y en este cumplimiento de los deberes en cuanto prestaciones y servicios para el Estado, tiene éste su conservación y su subsistencia» (TW VII. 409). Cfr. sobre la delimitación del concepto de ciudadano respecto del «ciudadano (como bourgeois)» en la sociedad civil (así como también respecto de los conceptos de persona, sujeto, hombre, etc.) la observación de Hegel al párr. 190 de la *Filosofía del Derecho*.

[19] «Comunidad cultural» en la medida que el Estado se da cumplimiento en los productos y las actividades del espíritu absoluto: arte, religión y filosofía.

una introspección: «La conciencia no en mí (reflexión moral), sino como algo que es, o sea, fuera de mí —mi unidad fuera de mí— unidad de los individuos», anota Hegel en el párr. 151. Pero el individuo tampoco se realiza en la uniformidad con su clase, estrato o nación, sino «determinando y creando» el espíritu racional de éstos «como lo más propio, lo más verdadero de sí mismo» *(Vorl.*, 3.496). Pues sin el «carácter ético» la «sustancia» es también una pura abstracción *(ibid.*, cfr. 501). A diferencia de la sociedad civil, el ciudadano del Estado promueve y concretiza lo universal, pero no mediante «el egoísmo subjetivo» (párr. 199), sino a través del cumplimiento de tareas comunes, públicas, que trascienden su existencia privada, y que en caso necesario tal vez exijan arriesgar de la vida [30].

La confianza de que mi autorrealización privada y pública queda en conjunto asegurada en un Estado autónomo de derecho, social y cultural, no debe confundirse con la confianza ciega en cualquier forma de autoridad estatal, de ley o incluso de mandato. Con todo, la determinación hegeliana de la relación del ciudadano con el Estado presenta problemas de los cuales vamos a mencionar aquí dos:

1. La concepción hegeliana de eticidad se refiere a Estados cuyas instituciones puedan entenderse desde el concepto de la libertad, del querer de la voluntad general en la particular y de la particular en la general. Para él tales instituciones no eran un ideal lejano, sino que en parte habían aparecido ya en la historia o se hallaban en vías de aparición. Pero había también Estados —o sobre todo podía haberlos— que no eran comprensibles en términos de realización del concepto racional de libertad. Hegel esquiva el problema de determinar la relación de los ciudadanos para con tales Estados al asegurar empíricamente que un «Estado europeo cristiano» *(Vorl.*, 4.632), o los Estados «formados» de «nuestra época» (párr. 258 Agr.; TW VII, 404) contienen todos los momentos esenciales de la estatalidad racional. Todavía más discutible es la equiparación, referida en los apuntes de clase del curso 1824/25, del Estado «desfigurado» a un hombre enfermo, al que todavía corresponden dignidad y derechos. Por otro lado, Hegel, en las *Lecciones sobre Filosofía del Derecho* siempre ha reservado un espacio a la posibilidad de alie-

---

[30] Sobre la libertad ética como libertad respecto de la propia voluntad de conservación, cfr. mi artículo «Zum Freiheitsbegriff der praktischen Philosophie Hegels in Jena», in: *Hegel in Jena*, Hg. v. D. Henrich und K. Düsing, Bonn, 1980 (Hegel-Studien, Beiheft 20), págs. 217-228.

nación entre el individuo y las costumbres y leyes de su comunidad. Ocasionalmente paraleliza incluso expresamente su época con la «corrupción» moral de Atenas en tiempos de Sócrates (cfr. *Vorl.*, 3.436, 474). Al contrario de los escritos de la época de Jena en los que Hegel ha considerado el abismo entre la cambiante autocomprensión de un pueblo —o de grupos determinados dentro de él— y las instituciones y leyes vigentes como el origen de un proceso permanente de «perfeccionamiento jurídico», en la *Filosofía del Derecho* tal alienación es ya solamente un síntoma de catástrofes de alcance histórico-mundial. Hegel está ahora muy lejos, al contrario de en la filosofía del derecho de 1805/06, de ver en la «opinión pública» cambiante el propio «vínculo espiritual» del Estado y el «verdadero cuerpo legislativo» que, mediante el cambio de formas de vida, impulsa al cambio de «constituciones» (GW, 8.263). En la *Filosofía del Derecho* Hegel enfatiza que la constitución debe valer como algo «que es absolutamente en sí y para sí, y que por tanto debe considerarse como lo divino y permanente y por encima de la esfera de que se hace» (párr. 273 Obs.). Puede que esto no excluya fundamentalmente una alteración de la constitución «por la vía de lo conforme a la constitución» *(ibid.)*, pero no queda visible en la *Filosofía del Derecho* cómo pueda emprenderse esta vía. El «poder legislativo» solamente puede desarrollar, pero no cambiar, la constitución mediante el «perfeccionamiento de leyes», pues la constitución queda «fuera de la directa determinación del mismo» (sc. del poder legislativo). Con ello, pues, queda muy restringida la psobilidad de hacer valer en la legislación los «intereses de los municipios, las corporaciones y de los individuos» (párr. 302), incluso en los casos normales [21]. La razón de ello es que Hegel solamente atribuye adecuada comprensión de los principios racionales de la constitución y legislación, en definitiva, a los filósofos y a funcionarios con formación filosófica y traza una aguda línea divisoria entre la posibilidad de intelección de estos principios y las intelecciones empíricas de los ciudadanos.

2. En sus lecciones sobre filosofía de la historia Hegel concede que existe una moral casi «invariante culturalmente», independiente

[21] A través de la participación del poder del príncipe y del gobierno en la legislación (párr 300), la diputación de los diputados a través de «cooperativas, municipios y corporaciones» (párr. 302) en vez de su elección por medio de ciudadanos «disueltos atomísticamente», así como el derecho del príncipe a convocar («diputación proclamada por el poder del príncipe» ibid.).

de las costumbres y leyes determinadas de una comunidad. Hay «virtudes morales... en todas las zonas, constituciones y circunstancias políticas» (TW XII, 89). Incluso en Estados todavía no configurados por una «conciencia de libertad» es posible una moral «muy pura» que expresa «los deberes y derechos universales como mandamientos objetivos» *(ibid.,* 95). Estos deberes y derechos tienen que ver con el «abandono de lo sensible» y con la conciencia de la «persona» en cuanto que ser libre de «todo particular» y «en sí finito» *(ibid.).* Evidentemente, esta moral «meramente negativa» puede motivar ciertamente dignidad humana y derechos humanos. Si no se pretende con esta moral hacer superfluas las particulares constituciones, instituciones y convenciones de los Estados, también ella tiene su puesto en la eticidad. Por tanto, Hegel, también en la *Filosofía del Derecho* junto a las «libertades nacionales», habría podido reconocer criterios universales morales y jurídicos.

V

Si mi interpretación se ajusta a los textos, debemos luego entender la «superación de la moralidad» en una forma más diferenciada de como suele ser habitualmente el caso. Es preciso distinguir diversos aspectos de la moralidad que, en medida diferente, son criticados, «conservados» y transformados. Lo que Hegel critica a la moralidad es la incapacidad de la ética de la conciencia moral y de la convicción para derivar deberes determinados a partir de lo universal indeterminado (legalidad en general, la comunidad de todos los seres racionales, la conciencia moral como pura decisión, etc.) [22]. Ello conduce necesariamente a la relativización de todos los deberes en tanto que realización imperfecta del «bien» común o como posiciones arbitrarias del sujeto. Sin deberes determinados solamente se puede pensar en la absoluta desconfianza del *status naturalis* o el absoluto imperio arbitrario de la tiranía. Deberes determinados para un sujeto que se determina a sí mismo «moralmente» son sólo posibles en referencia a una determinada comunidad de hombres, que asegura la libertad de los individuos en tanto que a la par asegura su propia libertad respecto de fines

[22] A la misma apreciación de la crítica hegeliana a la moralidad llega A. Peperzak, «Hegels Pflichten- und Tugendlehre», in: *Hegel-Studien* 17 (1982), 97-117.

casuales. Respecto de la permanencia de una tal comunidad, son sin duda relativas todas las normas, derechos y deberes, en tanto que atañen al comportamiento exterior de individuos, es decir, que pueden restringirse por mor de esta permanencia. Pero también la comunidad es, a su vez, relativa respecto de la libertad de los individuos: si por principio o «a la larga» deja de asegurar la libertad jurídica, moral y ética de los individuos, no podrá ser ya consignataria de tales deberes (Hegel adolece aquí de falta de claridad). Esta paradójica relación de libertad individual, reglas y permanencia de la comunidad como fines, que son recíprocamente tanto fines de sí mismos como medios, solamente puede realizarse, para Hegel, en una comunidad en la que se cumplan al menos las condiciones siguientes: 1) Los individuos cooperan mutuamente en formas recíprocas de organización y comportamiento (familia, sociedad civil, Estado). 2) Impera una determinada relación de acciones, fines y reglas: las reglas no se deducen teóricamente para luego aplicarlas o, en su caso, entrar en vigor, sino que surgen de modos de comportamiento inconscientemente concordantes. Las normas devenidas ya conscientes deben ser filosóficamente comprensibles en un sistema (de condiciones de libertad), pero en la vida de una comunidad deben aplicarse de forma «flexible» y las reglas y fines que colisionen deben equilibrarse a tenor de la situación (cfr., por ejemplo, libertad de empresa y seguridad de puesto de trabajo mediante corporaciones, derecho abstracto y promoción del bienestar de todos mediante el Estado)[23]. Y finalmente, 3) en tal comunidad debe ser posible que los individuos desempeñen funciones y roles en los que puedan cumplir los fines comunes mediante el desarrollo de un carácter particular.

También en una comunidad de esta índole, con sus reglas e indicaciones de acción, los individuos pueden plantear la «pregunta de la verdad práctica»[24]; pero los criterios de la verdad práctica, o sea la libertad, no son los conceptos indeterminados de democracia o hermandad, sino precisamente las estructuras de la comunidad que pueden llevar a cabo la tarea paradójica ya mencionada. Tales estructuras tienen para Hegel correspondencias cósmicas y lógicas.

[23] Sobre ello mi estudio: «Intersubjektivität, Recht und Staat in Hegls "Grundlinien der Philosophie des Rechts"», in: *Hegels Philosophie des Rechts*. Hg. v. D. Henrich und R.-P. Horstmann, Stuttgart, 1982, pág. 253.

[24] Cfr. E. Tugendhat, *o.c.* (nota 1), págs. 31, 47, 351 y otras.

El intento de esta prueba le libera de la sospecha de historicismo, pero le conduce a reinstaurar el poder platónico de los sabios.

Igualmente tampoco se puede reprochar a Hegel la eliminación de la conciencia y la responsabilidad. Solamente elimina la tabuización de la decisión de conciencia como no criticable. Para Hegel la conciencia pretende, según su «idea», ser ella misma la «regla de una forma de acción racional, universal, válida en sí y para sí» (párr. 137); no puede quedar, pues, sustraída a todos los criterios intersubjetivamente verificables. Se puede tachar de error a decisiones de conciencia individuales y castigar las acciones que de ahí procedan; sólo que ello no puede asociarse a exámenes de conciencia, coacción de conciencia, terror de sentimientos, etc., pues de lo contrario se cometería, en realidad, «sacrilegio» contra el «santuario» de la conciencia *(ibid.)*. Asimismo, el individuo hará depender, en definitiva, su «valor» y su culpa no de un tribunal exterior, sino solamente de su tribunal interior, y en este sentido seguirá siendo absoluto frente al Estado [25]. También los restantes aspectos de la moralidad —tal y como Hegel los ve— no son rechazados, sino mantenidos y completados. El derecho a la autorrealización obrando conscientemente por el propio bienestar y por el bienestar de los otros se concreta en que uno se mantiene en el estamento al que pertenece o que se elige de nuevo de una forma consciente, responsable y «productiva» (y también innovadora), en que uno presta ayuda privada y apoya las instituciones socio-estatales. La plena autorrealización la halla uno solamente en el Estado autónomo de derecho y cultura por el que uno puede desempeñar tareas comprensibles. Con ello, sin embargo, no deja uno de ser un individuo particular, moral y religioso con sus particulares responsabilidades. Incluso vista así, la superación de la moralidad en eticidad, según Hegel, sigue presentando problemas [26]. Ahora bien, apenas será ya posible seguir tildándola de «perversión moral».

[25] H. Heimsoeth ha insistido especialmente sobre esto; cfr. «Politik und Moral in Hegels Geschichtsphilosophie» (1934), in: Heimsoeth, *Studien zur Philosophiegeschichte*, Colonia, 1961 (Kant-Studien, Ergänzungsband 82), págs. 22-42, esp. págs. 40 ss. [vers. cast.: «Política y moral en la filosofía de Hegel», in: *Revista de Occidente* 46 (1934), 113-149].

[26] Uno de los problemas más importantes lo trata K. Hartmann, «Moralität und konkretes Allgemeines», in: *Archiv f. Geschichte d. Philos.* 60 (1978), 314-324.

EL CONCEPTO DE LA «SOCIEDAD CIVIL» EN HEGEL Y EL PROBLEMA DE SU ORIGEN HISTÓRICO *

MANFRED RIEDEL

Si se comparan los comentarios de los coetáneos entre 1820 y 1850 sobre la exposición —ya entonces muy admirada— de la sociedad civil en la tercera parte de la *Filosofía del Derecho* de Hegel con los de los intérpretes más recientes, parece, en ambos casos, que el problema sobre su lugar histórico no resulta pertinente. Para un discípulo inmediato de Hegel, tal como Eduard Gans, quien se ocupó en 1833 de la segunda edición de la obra en el marco de la gran *Edición de Hegel* por la «Asociación de amigos del finado», se entiende por sí mismo que ahí «no se ha omitido nada que pudiera referirse al Estado», pues «incluso la ciencia de la economía nacional ha encontrado en la sociedad civil su adecuado lugar y tratamiento» [1]. Este criterio se halla asimismo en Chr. Hermann Weisse, Arnold Ruge, Constantin Rössler y Bruno Bauer y, en lo que se refiere a la cosa misma, ésta es la línea por la que se mueven los más tempranos ensayos basados en la filosofía del derecho hegeliana sobre «derecho natural» y «ciencias del Estado» tales como

---

* Estudio publicado por primera vez en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 48 (1962), y últimamente en el volumen M. Riedel, *Zwischen Tradition und Revolution. Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Stuttgart, 1982, págs. 139-169.

[1] Prólogo a Hegel, *Grundlinien der philosophie des Rechts*. Hg. v. Eduard Gans, Berlin, 1833, pág. VIII (vol. 8 de las *Werke*, hg. v. Verein der Freunde des Verewigten. (La *FD* se cita aquí según esta edición, siempre que se cite número de página se hará referencia a esta edición).

System des Naturrechts (1830) de Konrad Moritz Besser y el *Handbuch des Systems der Staatswissenschaften* (1828) de J. Fr. Gottfried Eiselens en su caracterización de la sociedad civil dentro de la vinculación propuesta por Gans. No de forma muy distinta entiende Johann Eduard Erdmann, en sus *Vorlesungen über den Staat* 81851) la posición de la sociedad civil. Su «esencia» la sitúa en la «contabilidad juiciosa, el cálculo razonable, la industria, etc.», en el «crédito»1, y esta propiedad deja su correspondiente impronta sobre todo en el «industrial», que es el «ciudadano par excellence»[2]. Con ello Erdmann pone a la sociedad civil en proximidad a la burguesía; el empleo de la palabra por Hegel correría entonces paralelo al movimiento de emancipación del estamento burgués desde los siglos XVII y XVIII.

Algo así entendieron Marx y muchos otros de su tiempo, hombres como Wilhelm Heinrich Riehl, Lorenz Stein, J. C. Bluntschli y Hermann Wagener el concepto de la «sociedad civil». Como Marx argumenta en el *Prólogo a la crítica a la economía política*, Hegel había comprendido la «totalidad de las circunstancias materiales de la vida», «siguiendo el precedente de los ingleses y franceses del siglo XVIII», englobándolas bajo el nombre de «sociedad civil»[3]. La referencia a los ingleses y franceses del siglo XVIII resalta evidentemente el concepto como algo específicamente moderno. Ya antes de Marx se hacía referencia a la concepción individualista del nuevo derecho natural, para situar históricamente la sociedad civil de Hegel, como por ejemplo es el caso en B. Romeo Maurenbrecher, uno de los más importantes juristas de Estado antes de 1850[4]. De forma similar también para Lasalle una de las construcciones de este derecho natural, el «bellum omnium contra omnes» de Hobbes, no constituyó sino «aquello que en comparación y a diferencia del Estado denomina la esfera entregada a la libre concurrencia, la sociedad civil». Y no en último lugar Ferdinand Tönnies el que, partiendo de su contraposición conceptual, delimitándola respecto del nuevo derecho natural, entre «Sociedad y comunidad» *(Gesselschaft*

---

[2] *Vorlesungen über den Staat* (1851), págs. 28-29, así como *Vorlesungen über akademisches Leben und Studium* (1858), págs. 97-98.

[3] *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, prólogo, Berlin, 1951, pág. 12 (vers. cast. en: *Obras escogidas de Marx y Engels*, Madrid, 1975, vol. I, pág. 372).

[4] *Grundsätze des heutigen deutschen Staatsrechts*, 2. unveränderte Auflage (1843), págs. 22 y ss.

und Gemeinschaft, 1887), refirió la «sociedad civil» en sentido hegeliano a la sociedad moderna de contrato, canje y trabajo» [5].

Entre los intérpretes recientes, Franz Rosenzweig, en su libro *Hegel und der Staat* (1920), planteó no tanto el problema histórico como el biográfico-genético sobre el origen de dicho término. Su resultado, la referencia al temprano extracto de Hegel hecho de Sulzer: *Kurzer Begriff aller Wissenschaften* (1759) y a su conocimiento del *Essay on the History of the Civil Society* (1767) de Ferguson ciertamente no logra convencer. Karl Löwith es el primero en presentar la sociedad civil de la filosofía del derecho hegeliana en un ámbito más amplio al referir su distinción de Estado —de acuerdo con la forma concreta de su interpretación apelando al § 260 de la *Filosofía del Derecho*— al dualismo entre edad antigua y cristianismo, al *Contrato social* de Rousseau y a la *República* de Platón. Por el mismo tiempo Herbert Marcuse, en su obra *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory* (1941) mostró la teoría de la sociedad y su influencia en la nueva sociología inmanente en la filosofía del derecho de Hegel, lo cual condujo necesariamente a una reducción de la dimensión histórica, dentro de la que Hegel y su época se movieron. Esta reducción es ante todo la que se convierte en falsa relación permanente en el libro de Georg Lukács *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* (1948) —escrito ya en el año 1983— es esta reducción, sobre todo, la que sitúa al intérprete y su objeto en una permanente falsa relación, que solamente ha podido solucionarse en logrados análisis aislados. En ningún lugar se muestra con tanta claridad como cuando Lukács aplica a los análisis hegelianos la expresión de «sociedad civil», si bien ésta no aparece ni una sola vez en los escritos interpretados. Lo mismo, finalmente, podría mostrarse también en el caso del estudio de Joachim Ritter sobre *Hegel y la revolución francesa* (1957), el cual, impulsado enérgicamente por el planteamiento actual, presenta a la sociedad civil de Hegel como la exposición conceptual de la moderna sociedad del trabajo [6].

---

[5] Lasalle, *Herr Bastiat-Schulze Delitzsch* (1864), in: *Gesammelte Reden und Schriften*, ed. Eduard Bernstein, vol. V (1919), pág. 69, y F. Tönnies, *Gemeinschsft und Gesellschaft*, 2.ª ed. (1912), pág. 25.

[6] Cfr. Franz Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, vol. II (1920), pág. 118; Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche* (1941), II parte, cap. I,2 (vers. cast.: *De Hegel a Nietzsche*, Buenos Aires, 1968); Georg Lukacs, *Der junge Hegel*, Berlin, 1954, sobre todo, págs. 152 y ss., 227 y ss., 280 y ss., 368 y ss., y 435 y ss. (vers. cast. de M. Sacristán: *El joven*

La cuestión por dilucidar es, sin embargo, si con ello, mediante una interpretación *post festum*, puede realmente comprenderse el genuino contenido histórico del concepto hegeliano. Cuando se lee el concepto hegeliano de «sociedad civil» en el sentido de la nueva sociología, ¿no se debe preguntar, más bien a la inversa: en qué relación se halla con el antiguo uso de la misma palabra, que aparece repetidamente en Kant y en Christian Wolff? Y, más todavía, ¿cómo se relaciona, más allá de Kant y de Wolff, ese concepto con la *koinonia politikê* de Aristóteles o con la *societas civilis* de Cicerón, presente también en la filosofía escolástica medieval y en el nuevo derecho natural? Dado que la posibilidad de un entendimiento histórico radica justamente en introducir la vibrante actualidad del planteamiento —en nuestro caso, el fenómeno de la sociedad moderna— en la comprensión del pasado, pero a la par exponiendo su propio horizonte y modificarlo según la nueva comprensión, será entonces legítimo medir el concepto hegeliano de «sociedad civil» ante todo en relación a la tradición de este concepto en la filosofía política europea.

I

Quedará siempre como un caso notable en la historia del concepto de «sociedad civil» el hecho de que casi por el mismo tiempo, por el año 1820, la palabra aparece como acuñación nueva por su contenido no solamente en la *Filosofía del Derecho* de Hegel, sino también como concepto central político en la obra *Restauration der Staatswissenschaft* de Carl Ludwig von Haller. Para el erudito teórico de la época de la restauración «sociedad civil» es un concepto revolucionario de la filosofía de la ilustración, que con su disfraz de antigüedad lo había tomado del vocabulario romano-republicano. La implantación artificial de este antiguo concepto político sería la causa genuina de la gran revolución del siglo XVIII y del derribo de todas las relaciones natural-sociales: la eliminación del señorío y dependencia entre los hombres, su inclinación ante el Estado, la

Hegel, Barcelona, 1976); Joaquim Ritter, *Hegel und die Französische Revolution* (1957), sobre todo págs. 35 y s., y 38 y ss. Cfr. además las interpretaciones sobre esta sección de la *FD* en E. Weil, *Hegel et l'Etat* (1950), págs. 71 y ss., y M. Rossi, *Marx e la dialettica hegeliana*, vol. I: *Hegel e lo Stato* (1960), libro III, págs. 543 y ss.

destrucción de los «señoríos» sacros y profanos, de comunas autónomas y corporaciones. Así lo proclama ya el *prólogo* programático de la obra sobre la Restauración en seis tomos del patricio de Berna: «Madre y Raíz de todos los errores» de la época de la revolución es ante todo la «infeliz idea de una *societas civilis* romana que se ha transferido a todas las demás relaciones sociales»[7]. Al designar a los hombres como miembros iguales y libres de *una* «sociedad civil», se habría disuelto, como repite Haller sin cansarse, «el vínculo social». Solamente el nuevo derecho natural desde Grotius y Hobbes habla, según Haller, de una «llamada sociedad *civil*» distinta de las «sociedades naturales»; y el germen de esta distinción lo ve sobre todo en el lenguaje latino de la clase erudita europea moderna[8].

También Hegel adopta una actitud crítica, en la determinación de «Estado» y «sociedad civil» en el § 182 de la *Filosofía del Derecho*, respecto del nuevo derecho natural, al que reprocha que no separa claramente ambos conceptos: «Cuando el Estado se representa como una unidad de distintas personas, como una unidad que sólo es comunidad, entonces solamente se indica la determinación de sociedad civil. Muchos de los nuevos maestros del derecho estatal no saben exponer otro punto de vista sobre el Estado». Contra esta confusión y mutuo enredo entre Estado y sociedad civil Hegel define a esta última, desde la cosa misma, como la «diferencia» entre Estado y familia: «La sociedad civil es la diferencia que aparece entre la familia y el Estado aun cuando la formación de la misma sea posterior a la del Estado, pues en cuanto diferencia presupone al Estado al que debe tener como autónomo ante sí para poder existir»[9]. También aquí, en la diferencia realizada entre sociedad civil y Estado o entre familia y sociedad civil, se ha disuelto, para emplear el término de Haller, «el vínculo social», pero, a difeencia del fanático teórico de la restauración, Hegel define positivamente

[7] Cfr. *Restauration der Staatswissenschaft* (1816-1820), prólogo al vol. I, pág. XXVIII.

[8] Cfr. ibid., vol. I, págs. 89-90: «Puesto que la lengua latina tiene casi solamente expresiones y denominaciones republicanas o por lo menos son las más usadas cuando se trata de Estados, las mismas expresiones fueron aplicadas también a otras cosas y relaciones totalmente diferentes. De la misma manera que cuando los ciudadanos de Roma formaban una comunidad, una ciudad, una verdadera *societas civilis*, asi todas las otras conexiones y relaciones humanas se llamaban igualmente *societates civilis* o asociaciones ciudadanas».

[9] *FD*, párr. 182 Agr. (págs. 246 y s.).

este proceso como emancipación del Estado respecto de la sociedad civil y de la sociedad civil respecto del Estado, para que ambos sólo entonces entablen su verdadera relación. Y el reproche crítico contra el reciente derecho natural viene a significar esto: el Estado no es Estado si ya coincide con la sociedad civil, ni ésta es tampoco «sociedad», si es sociedad «política», o sea, Estado.

Con todo, la perspectiva de Hegel sobre la sociedad civil y su supuesta confusión con el Estado queda dentro del horizonte de Haller; ambos limitan la procedencia y la significación histórica del concepto al nuevo derecho natural, especialmente el del siglo XVIII, sin conocer su tradición europea antigua ni el lugar exacto de su origen: la filosofía política antigua, sobre todo la *Política* de Aristóteles y la recepción de Aristóteles en la edad media y moderna. En el fondo, el reproche de Hegel, sin que él mismo lo sepa, es un reproche precisamente contra esta tradición de la filosofía política clásica, siempre viva en el derecho natural moderno, que definía al Estado *(polis* o *civitas)* como idéntico con la sociedad civil *(koinonia politikê* o *societas civilis).* Según su concepción teórica sobre el mundo humano políticamente organizado el Estado no contiene a la sociedad dentro de sí ni tampoco presupone su existencia, sino que él *es* «sociedad», pero sociedad «civil», «política». En su antiguo sentido original la palabra «sociedad» no significa otra cosa que «unión, asociación» —*koinonia* en el lenguaje griego o *communitas* en el latino—. Así, Estado y sociedad civil —que nuestra conciencia actual con toda obviedad separa y a la vez nombra uno junto al otro— en la filosofía política europea antigua hasta más allá de mediados del siglo XVIII están vinculados políticamente por el mismo concepto que al comienzo de la *Política* aristotélica expresa la constitución de la *polis* antigua: el concepto fundamental clásico-político de la *koinonia politikê* o *societas civilis*, de la antigua sociedad civil, que recibe su estructura público-política de la sustancia de la sociedad misma como «civil», es decir, política. Citamos para ello el comienzo del libro primero de la *Política (Pol.* I,1,1252 a 1-7) según la más temprana traducción alemana de J. G. Schlosser, la cual, si bien emprendida expresamente para recobrar la fuerza característica de esta política después de las experiencias de la época de la revolución [10], utiliza sin reservas la palabra «Gesellschaft»

[10] Schlosser ha antepuesto un *Prólogo en vez de introducción* a su traducción que empieza con esta frase característica: «En un tiempo en que cada uno se cree llamado

(sociedad) aún en el sentido antiguo adecuado a *koinonia:* «Es evidente que cada Estado consta de una sociedad. Cada sociedad, empero, cuando se asocia, tiene la intención de lograr una cierta ventaja, pues todos los hombres actúan solamente para alcanzar lo que se les parece útil. No cabe, pues, duda alguna de que todas las sociedades se asocian con esta intención y que la más importante y conveniente, a saber, el Estado, o la sociedad civil, aspira a la ventaja más alta y conveniente» [11]. El Estado o la sociedad civil, ἡ πόλις και ἡ κοινονία η πολιτικη, *civitas sive societas civiles sive res publica,* tal es la fórmula clásica de la antigua filosofía europea tal como tenía vigencia, antes de la separación moderna entre Estado y sociedad, desde Aristóteles hasta Alberto Magno, Tomás de Aquino y Melanchton, e incluso de Bodino hasta Hobbes, Spinoza, Locke y Kant.

«De numero eorum —dice Alberto Magno en el *Comentario* a Aristóteles— quae sunt natura homini, id est, quae sunt naturalia homini, civitas est, et communicatio civilis, sive politica» [12]. Y Bodino no define la *res publica* de otra forma que como *societas civilis:* «Est enim res publica civilis societas, quae sine collegiis et corporibus stare per se ipsa non potest, sine familia non potest» [13]. Melanchton y Spinoza divergen formalmente de la definición de *civitas,* solamente en que la equiparan con la *societas civium:* «Haec autem

---

a hablar y a descualificar las formas de Estado y las revoluciones, derechos del ciudadano y deberes de los gobernantes, me ha parecido que no era inútil dar a conocer en alemán lo que aún nos queda del libro que Aristóteles escribiera. sobr la Política hace un par de milenios». [Aristóteles, *Politik und Fragment der Öconomic.* Aus dem Griechischen übersetzt und mit Anmerkungen und einer Analyse des Textes versehen von J. G. Schlosser, Erster Abteilung (1798), p. III.

[11] Ibid., pág. I. Cfr., además, la traducción de la *Política,* aparecida poco después de la de Schlosser, de Christian Garve *(Die Politik des Aristoteles,* übersetzt von Christian Garve, herausgegeben und mit Anmerkungen und Abhandlungen begleitet von G. Fülleborn, Breslau, 1799), la cual usa igualmente «sociedad civil» o «asociación civil». Solamente bajo el influjo del reciente concepto de sociedad, determinado económicamente, y especialmente por el influjo de la distinción de Tönnies entre sociedad y comunidad, las más recientes traducciones de la *Política* (Aristóteles, *Politik,* neu übersetzt und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen, von E. Rolfes (1912), así como la nueva traducción de O. Gigon, Aristóteles, *Politik und Staat der Athener* (1955), págs. 1 y 55 respectivamente) traducen *koinonia* por comunidad, lo cual no deja de resultar extraño, cuando *koinonia politike* se traduce por «comunidad estatal». La fuerza expresiva del antiguo concepto tradicional, tal como era aún vinculante para Schlosser y Garve, se ha perdido en esta traducción neutralizada.

[12] Albertus Magnus, *Comentarii in Octo Libros Politicorum Aristotelis,* Lib. I, Cap. I, in: *Opera Omnia,* vol. VIII (1891), pág. 6.

[13] *De Republica,* Lib. III, Cap. VII. Editio Quarta (1601), págs. 511-512.

societas legibus et potestate sese conservandi firmata *civitas* apellatur, et qui ipsius iure defendentur cives» [14]. Y lo mismo exactamente dice Melanchton en su comentario a la *Política* de Aristóteles: «Civitas est societas civium iure constituta, propter mutuam utilitatem, ac maxime propter defensionem. Cives sunt qui in eadem societate magistratus aut judicandi potestatem consequi possunt» [15].

La equiparación tradicional entre Estado y sociedad civil se encuentra, por lo menos en la idea, también en la *unio civilis* de Hobbes, que acaba el *status naturalis* en el sometimiento de los ciudadanos al Estado, de la cual afirma: «unio autem sic facta appellatur *civitas* sive *societas civilis*» [16]. Y finalmente haremos referencia en este contexto a los *Two Treatises of Government* (1869) de Locke y a la Parte I de la *Metafísica de las Costumbres* (1979) de Kant. Locke titula el capitulo 7.° de su libro «Of Political or Civil Society», y Kant, en el § 45 de su libro, vuelve a definir al Estado como *civitas*, a la que en el § 46 equipara con *societas civilis* en la denominación de «staatsbürgelichen Gesellschaft» [sociedad civil-estatal]: «Los miembros reunidos para la legislación de una tal sociedad *(societas civilis)*, o sea de un Estado, se llaman «Staatsbürger» (ciudadanos, *cives)*. Estos «ciudadanos del Estado» en el sentido kantiano —la palabra «Staatsbürger» [ciudadano del Estado] fue sentida como un neologismo por los contemporáneos y al principio provocó rechazo— son por la cosa misma los ciudadanos con capacidad legal y con legitimación política de la antigua sociedad civil, los *politai* de la *polis*, los *cives* de la *civitas*. Distinguidos por la especifica cualidad civil de la *civilitas*, la «rerum civilium cognitio et prudentia» (Cicerón, *De orat.*, I, 14,60) los ciudadanos participan en la vida pública, en la legislación y en la administración del Estado. «Ciudadanos» son, hasta el siglo XVIII, solamente aquellos hombres que viven en el *status civilis sive politicus*, y en este *status* se basa también la *societas civilis*, que no puede ser tema de una forma de consideración «social», sino unicamente de la política en el sentido global. «Ea philosophiae pars —dice Christian Wolff— in qua homo consideratur tanquam vivens in Rep. seu statu civili, *politica* vocatur.

[14] *Eth.* IV, prop. XXXVII, Schol. II.

[15] Melanchton, *Comentarii in Politica Aristotelis* (1539), in: *Ph. Melanchtonis Opera quae supersunt omnia*, vol. XVI (1850), ed. Bretschneider/Bindseil, col. 435.

[16] Hobbes, *De Cive* (1642), cap. V, Párr. 9.

Est itaque *politica* sciencia dirigendi actiones liberas in societate civili seu Rep.» [17].

Se puede afirmar que la «sociedad civil», en el antiguo sentido europeo, es un concepto político tradicional, incluso la categoría central de un mundo político en el que «Estado» y «sociedad» no están aún separados entre sí, sino que más bien forman estructuras homogéneas, en sí, de señorío de la sociedad cívico-política que descansa en o emerge de la esfera «económica» del trabajo doméstico-servil, de la esclavitud o de la servidumbre y del asalariamiento. En esta tradición clásica de la política, en efecto, no todos los habitantes de la comunidad se distinguen por la *civilitas;* los no-libres de todo tipo que, por debajo de la esfera de ciudadanía público-política deben realizar en el ámbito privado de la casa los trabajos necesarios para las elementales necesidades de la vida, que en parte son ellos los «económicamente» activos, los artesanos atados al taller doméstico y también las mujeres, todos ellos no pertenecen a la *societas civilis sive res publica;* al ser una parte del *oikos* de la «sociedad doméstica» carecen de la posición política que otorga la *civilitas.* El principio de la política aristotélica, que a su vez forma la premisa de su economía: «que para los esclavos no existe *polis* alguna» *(Pol.* III, 9, 128 a 132), se entiende también para los siervos, asalariados y artesanos *qua* asalariados, como los describe Kant en su tiempo, al final del siglo XVIII. Su tarea se cumple por debajo de lo que es sociedad civil en sentido propio, la cual, como tal, se define desde ellos y se distingue de ellos. Y esto constituye —junto con su pertenencia a la política— el segundo elemento estructural fundamental de la antigua sociedad civil: su separación, hacia abajo, de la economía, de la casa: la clásica contraposición política entre *societas civilis* y *societas domestica,* tal y como aparece en Christian Thomasius, en Wolff y en Kant. «La sociedad de los hombres —dice Thomasius— en sí misma, con todo, no es ni civil ni doméstica. Ésta es la base de aquélla, porque la sociedad civil no significa aquí otra cosa que una unión de muchas sociedades domésticas y de las personas que en ellas vivan, en la medida que ellas estén bajo un mando universal» [18].

---

[17] Christian Wolff, *Philosophia rationalis sive Logica* (1740), *Discursus praeliminaris,* Cap. III, párr. 65.

[18] Chr. Thomasius, *Kurzer Entwurf der politischen Klugheit* (1725), págs. 204-205. También para Kant vale esta distinción entre sociedad civil y doméstica, incluso la antigua identidad de sociedad civil y Estado sigue manteniéndose en él —a pesar de

2

Cuando se prescinde de la pluralidad y mutabilidad de la vida político-histórica en detalle y su diferenciada descripción en las grandes obras políticas entre Aristóteles y Kant, se debe, sin embargo, concèder, en atención a la relación moderna entre Estado y sociedad, que en esta específica tradición europea antigua de maestros hasta Hegel ha estado sin su «concepto», y ello no es casual por motivo del concepto transmitido de «sociedad civil». La continuidad de este concepto, la larga historia de su tradición y su significación normativa para la enseñanza de la política, que al parecer no era ya presente para Hegel, no le han impedido seguir utilizando la palabra ni precisamente con ella expresar la ruptura con esta tradición y el mundo político antiguo, cuyo complemento ella era, llevándola asi a un nuevo concepto de sociedad civil. Solamente en el trasfondo de la ruptura con la gran tradición europea por el año 1800 se hace claro por qué él, el gran representante del pensamiento histórico en la metafísica europea, con el reproche histórico contra la sociedad civil y su «confusión» con el Estado permanece en el horizonte de Carl Ludwig von Haller. También se puede decir a la inversa y desde la cosa misma: la nueva definición del concepto tiene como presupuesto la ruptura realizada con la antigua tradición política europea, que introdujo la revolución a fines del siglo XVIII y en el cual está, como puede verse en Haller, el pensamiento esforzado, dirigido contra su tendencia. Solamente cuando se intenta, como es el caso aquí, contra la corriente interpretación histórica de Marx y Lorenz Stein [19], introducir el concepto

los principios revolucionarios del Estado, orientados a la libertad de los ciudadanos—, porque reconoce aún el antiguo europeo «derecho de la sociedad doméstica» (*Metaphysik der Sitten*, I. Teil (1797), párr. 24 y ss., in: Akad.-Ausgabe, vol. VI, págs. 276 y ss.) y el «derecho personal a la manera de cosa» (Ibid., párrs. 22 y s., págs. 276 y ss.), de lo cual resulta, por otra parte, toda la dificultad en determinar el «estado de un hombre», que es «su propio señor (*sui juris*)» (*Ueber den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), secc. II, in: Akad.-Ausg., vol. VIII, pág. 295).

[19] Para ello es característico, sobre todo, Paul Vogel, *Hegels Gesellschaftsbegriff und seine geschichtliche Fortbildung durch L. Stein, Marx, Engels und Lasalle* (1925). Ver, por el contrario, las explicaciones —también filosóficamente relevantes— que sobre la problemática del moderno concepto de sociedad civil ofrecen los historiadores —a quienes hago referencia con agradecimiento— Otto Brunner, in: *Neue Wege der Sozialgeschichte* (1956), sobre todo, págs. 7 y ss., 30 y s., y 207) y Werner Conze, *Staat und Gesellschaft in der frührevolutionären Epoche Deutschlands*, in: *Historische Zeitschrift*,

hegeliano en la doctrina jurídica dentro de este contexto, y ello significa ante todo leerlo desde la tradición política y desde el mundo pre-revolucionario, se puede medir su auténtica significación y su actualidad histórica para el siglo XIX.

Mientras que la gran tradición de la metafísica política de Aristóteles hasta Kant designaba al Estado como sociedad civil, puesto que la vida social en él —con la capacidad legal de los ciudadanos, *cives*, tal como les dice Kant todavía en latín— era política, y el *status politicus* de este mundo humano así constituido contenía el elemento propiamente «económico» y «social» en el estrato señorial-doméstico o estamental vinculados entre sí, Hegel separa la esfera política del Estado del ámbito de la «sociedad» que ahora se ha vuelto civil. Y ahí la expresión «civil», al contrario de su significación primitiva, adquiere un sentido primariamente «social» y ya no se emplea, al contrario de lo que sucedía aún en el siglo XVIII, como sinónimo de «político». Designa ahora solamente la posición «social» del ciudadano privado en un Estado políticamente convertido en absoluto, el cual, por su parte, únicamente así otorga a la sociedad su peso propio y la libera como «civil». Si, como sucede desde Marx, Lasalle y Tönnies, se sitúa el origen del concepto hegeliano en el derecho natural moderno, se transfiere al modelo iusnaturalista de *status naturalis* y *status civilis* precisamente el mismo proceso histórico, sin hacer justicia al objeto del derecho natural moderno y la tradición que ahí sigue actuando. En efecto, la *societas civilis*, como por ejemplo en Hobbes *(De Cive*, cap. I, 2; V, 9) no es aquel *bellum omnium contra omnes*, la sociedad de intercambio que contrata contra y entre todos, como la construyeron primeramente Adam Smith y los fisiocráticos, sino todavía aún un concepto político de orden y lo opuesto al *status naturalis;* y en el *status naturalis* se mantiene, en Alemania hasta August Ludwig Schlözer [30], la representación aristotélica del padre de familia inde-

186 (1958), 1 y ss., y ahora en forma ampliada en el libro *Staat und Gesellschaft im deutschen Vormärz* (1962), págs. 207 y ss.

[30] Cfr. August Ludwig Schlözer, *Allgemeines Staats Recht* (1974), donde los miembros de la sociedad civil se caracterizan como «natos, como libres amos de casa» (I. Teil, *Metapolitik*, párr. 17, págs. 64-65). Schlözer expresa su estructura con la fórmula tradicional: «societas civilis» o «civitas», a diferencia de «Estado» como «societas civilis cum imperio» (Ibid., nota al párr. 44). En esta contraposición, que insinúa los perfiles de la «diferencia» hegeliana, comprende la distinción entre «Estado y sociedad civil».

pendiente que manda libremente sobre su ámbito doméstico, por lo que se convierte en miembro de la sociedad civil.

El que la sociedad civil aparezca por primera vez en Schlözer separada del Estado sucede, independientemente de los modelos iusnaturalistas, con motivo de la «diferencia» histórica antes descrita entre Estado y sociedad que corre paralela a la centralización de lo político en el Estado (en la administración, constitución, organización militar) y la relegación de lo «civil» a la sociedad. Esta diferencia, así llamada por Hegel mismo, es la que determina la estructura interna y el contenido histórico de la sección sobre la «sociedad civil» en la *Filosofía del Derecho* de 1821. Ahí el concepto de ciudadano emancipado de su significación político-jurídica se une con la sociedad igualmente emancipada; su substancia política, que llegó a su expresión clásica en el lenguaje de la antigua *societas civilis*, queda disuelta en la función social que ambos, ciudadanos y sociedad, recibieron con la ruptura de la tradición europea del siglo XVIII, con la revolución industrial y política. Y solamente ahora el ciudadano se convierte, en cuanto que *bourgeois*, en el problema principal de la filosofía política, a la par que la configuración de la sociedad moderna, la cual de cada vez más pierde la sustancia de la antigua asociación doméstica, al asumir ella misma, en términos generales, la función de la *okonomia*. Y así como anteriormente la casa era la célula social de la antigua sociedad civil, ahora la figura cambiada de la sociedad civil forma la base social del Estado moderno.

El proceso histórico, trazado hasta aquí sólo a grandes rasgos, pasa luego a primer plano en la acuñación lingüística de los conceptos políticos. La estructura de la «sociedad civil» se construye, al parecer, después de 1800 en un nuevo centro que superpone los antiguos elementos de significación. Así se vuelve clara la diferencia del concepto hegeliano respecto del siglo XVIII y su pertenencia interior al siglo XIX cuando se contempla la división iusnaturalista —en derechos de los hombres y derechos de los ciudadanos codificados en las revoluciones norteamericana y francesa— entre el hombre como hombre y el hombre como ciudadano. Como hombre es, a tenor del pensamiento del derecho natural, miembro de la *societas generis humani*, un ser genérico e individualidad a la vez, y queda sujeto a las leyes de la ética indeterminadas en su universalidad. Como ciudadano, empero, pertenece a la sociedad civil, al Estado y sus leyes, y obedece las reglas imperativas de la *polí-*

tica[21]. En la «sociedad civil» de la *Filosofía del Derecho*, en cambio, el hombre iusnaturalista es, como hombre, el representante del género, sumido en su natural penuria, en lo que, como afirma sarcásticamente Hegel en su nota al § 190, es «el concreto de la representación a la que se llama hombre» y que, como tal, permanece subordinado al punto de vista de las necesidades[22]. Y este concreto, al que el § 190 define bajo el respecto de la diferencia natural entre hombre y animal como el ser abstracto-universal de necesidades, se subordina al objeto de la sociedad civil, o sea, al «ciudadano» —en cuanto «bourgeois», como aclara Hegel en francés entre paréntesis. Como mero hombre, es decir, natural, el hombre es un ser de necesidades, y como ser de necesidades es hombre privado, o sea, ciudadano en cuanto «bourgeois». Hombre y ciudadano no se hallan ya, con el siglo XVIII, uno frente al otro, sino que en la moderna sociedad burguesa el burgués encierra el hombre dentro de sí.

En esta estructura cambiada de conceptos históricos se esconde, sin duda, otro contexto: el de la revolución europea con la vieja lucha entre antiguo y moderno, que ahora solamente podemos insinuar. Es algo que pertenece a los rasgos históricos propios de finales del siglo XVIII el que en la política precisamente a causa del distanciamiento de lo antiguo, de la antigua libertad civil de los griegos y romanos, se toma conciencia de que se reciben los conceptos políticos de los antiguos. Pues esta recepción fracasa, por primera vez, en la historia de la tradición política europea, en su «aplicación»[23] a las realidades históricas de la época: al Estado territorial moderno, los «súbditos», los habitantes de las ciudades, la sociedad moderna, etc. Este cambio se hace evidente precisamente en la problemática del concepto de ciudadano en el siglo XVIII, pero también,

[21] Cfr. sobre ello, entre otros, Chr. Wolff, *Philosophia rationalis sive Logica* (1740), *Discursus praeliminaris*, Cap. III, párrs. 64-66, así como Kant, *Metaphysik der Sitten*, I. Teil (1797), *Einleitung in die Rechtslehre*, y Rousseau, *Emile* (1762), Libr. III, in: *Oeuvres Completes*, tomo. III (1823), p. 371.

[22] S. W. VIII (1833), pág. 256. Cfr. la siguiente limitación, que ciertamente hoy en vistas a la universalización marxiana de las necesidades y su fijación del hombre en el movimiento entre producción y consumo, debemos observar: «Es, por tanto, solamente aquí y propiamente sólo aquí que se trata del hombre en este sentido» (*FD*, pág. 256).

[23] Este concepto se usa aquí en el sentido que le dio Hans-Georg Gadamer *Wahrheit und Methode* (1960) (vers. cast. de A. Agud Aparicio y R. de Agapito: *Verdad y Método*, Salamanca,1977) como momento de tradición y de esencia de la hermenéutica.

como se verá, en el problema que la nueva «sociedad» presenta al pensamiento político. Como especialmente sintomático de la ausencia de posibilidad de la aplicación de los conceptos antiguos puede servir la propuesta de Rousseau de tachar enteramente del vocabulario palabras como ciudadano («citoyen») o patria («patrie») [24]. Unos pocos pensadores radicales alemanes de la época, que no conocían la distinción entre «bourgeois» y «citoyen», se conforman con definiciones auxiliares: el concepto de ciudadano se define según una determinación «universal» y otra «particular». A la primera pertenece el ciudadano como «miembro del Estado *(civis)*» por lo que, ateniéndose al esquema de la tradición, «incluso el monarca mismo» figura como «primer ciudadano de su nación» [25]. Bajo la «significación particular» se entiende al miembro de la comunidad urbana, al ciudadano del lugar y por ello al estamento burgués, en contraposición al estamento noble y al campesino.

Ahora bien, lo decisivo es que el Estado político moderno reduce el «significado universal» del concepto de ciudadano a un mínimo, puesto que elimina la base social del *civis*, el autogobierno de los súbditos dentro de la *societas civilis*. Este proceso ya lo había captado Hegel por el año 1800 como apenas nadie en su época; puesto que solamente a partir de él el «bourgeois» está inmediatamente junto al «citoyen», el ciudadano del Estado, extensivo a todos los «súbditos», está junto al ciudadano privado. Y en la «antigua eticidad» y su substancia política se hace ahora bien clara la diferencia moderna entre el gobierno que procura lo «universal», el Estado por una parte y el otro «extremo» que toma lo particular como objetivo, o sea, al «ciudadano»: «Éste cuida de sí mismo y de su familia, trabaja, concierta contratos, etc. y, a la par que también trabaja por lo universal, lo tiene como objetivo. Por aquel lado se

[24] Cfr. Rousseau *Emile* (1762), Liv. I (in: *Oeuvres Completes*, tom. III [1823], pág. 15).

[25] Cfr., además, el profesor de Derecho de Gotinga, en su tiempo muy influyente, Scheidemantel, *Teustes Staats- und Lehnrecht* (1782), I. Teil, párr. 2. De manera parecida dice también Achenwall que el señor feudal no está completamente fuera de la sociedad civil, sino que «incluso como el más eminente ciudadano de la república *(civis eminens)* está comprendido en ella», *Staatsverfassung der europäschen Reiche* (1752), pág. 2. Lo que en ambos constituye el problema propiamente dicho es la relación entre ciudadano y súbdito, por tanto el concepto politio de ciudadano, pues: «Se encuentran súbditos que no son ciudadanos, por ejemplo extranjeros o siervos; otros son al mismo tiempo ciudadanos. Por el contrario, hay ciudadanos que no son súbditos, por ejemplo el monarca». *(Teutsches Staats- und Lehnrecht*, I. Teil, pág. 439).

llama «bourgeois», por éste, «citoyen» [26]. El joven Hegel ya descubrió este proceso en la ruina de las ciudades-república griegas y quiso conectar con la fijación jurídica del «bourgeois» en el Derecho romano; no puede caber duda alguna de que ahí dirige preguntas de su época a fenómenos de la edad antigua.

En sus posteriores lecciones berlinesas Hegel compara —procediendo ahí históricamente de forma desigual y políticamente atendiendo a la sustancia— al final de su análisis de la *Política* aristotélica, al Estado moderno con el fenómeno social moderno que ve como el único adecuado: la fábrica. Habla ahí del «derecho abstracto de nuestros Estados modernos que aisla al singular, le deja hacer como tal», pero en el que se constituye un conjunto necesario, si bien de forma que «propiamente en ninguno no hay ni la conciencia ni la actividad para el todo; él trabaja para el todo, no sabe cómo, pero solamente le importa la protección de su singularidad». En este pasaje Hegel hace referencia a la imagen de la fábrica moderna, donde, al igual que en el Estado y en la sociedad, el todo de la vida activa se ha separado y está dividido: «Es la actividad dividida de la que cada uno sólo tiene un pedazo; como en una fábrica ninguno hace el todo, sólo una parte y no posee las otras habilidades, solamente algunos hacen la composición». Los pueblos libres, tal como lo testimonia la antigüedad, tenían solamente en conjunto conciencia y actividad, pero en la época moderna son no libres para sí en cuanto pueblos singulares. «Libertad *civil* es justamente la privación de lo universal, el principio del aislamiento. Pero la libertad civil (y no tenemos en alemán dos palabras para «bourgeois» y «citoyen») es un momento necesario, que los antiguos Estados no conocieron» [27].

3

La comprensión de la necesidad histórica de este momento y su valoración positiva no se dieron, sin duda, hasta en el Hegel tardío; ciertamente no fue hasta por el 1820, con la sección sobre

[26] Hegel, *Jenenser Vorlesungen* (1805-06), ed. J. Hoffmeister, *Realphilosophie*, vol. II (1931), pág. 249. Refiriendo las palabras a la situación específicamente alemana, anota Hegel al margen: «Ciudadano mezquino y ciudadano del imperio, mezquino tanto el uno como el otro».

[27] *Vorlesungen über Geschichte der Philosophie*, vol. II, ed. Carl Ludwig Michelet, S. W., 1833, vol. XI, pág. 400.

la sociedad civil en la *Filosofía del Derecho*, cuando «concibió» los cambios básicos en el interior de la constitución social y política de Europa, y fue justamente así cómo hizo de esta concepción algo sistemáticamente fructífero y no sólo mera constatción, como desde el comienzo de sus estudios económicos y políticos de Berna, Frankfurt y Jena. Se puede apreciar claramente con un primer vistazo a los ensayos, extractos y lecciones de su época de Jena, por ejemplo, cómo los hechos y las visiones teóricas de la constitución social moderna sacados del estudio de obras francesas e inglesas se quedan en el fondo sin conexión al lado de la productiva recepción de la tradición cultural de la antigüedad. Asi, como viene dicho ya, se equipara al «bourgeois» con la época imperial romana, y la esfera económica de la sociedad, extraída de lecturas de Steuart, Smith y Ricardo, como necesidad y propiedad, recibe el signo de «eticidad relativa» en oposición a la «absoluta» del *politeuein* griego, a la par que aparece en el trasfondo de la tragedia y comedia antiguas, y los análisis de lo laboral se presentan o bien dispersos bajo títulos como «pueblo» y «gobierno» o tienen lugar, independientemente entre sí, en el ámbito del proceso «práctico» de lo vivo con la naturaleza [28]. El joven Hegel pone las duras realidades de lo moderno, trabajo y división del trabajo, la máquina, el dinero y la mercancía, riqueza y pobreza toscamente junto a la viva tradición cultural de la que le prende fuertemente, sin ser capaz de compenetrarla con sus conceptos o, al menos, de unirla sistemáticamente con ellos.

La plenitud de materia de un mundo que parece escapársele se le aparece, durante la época de Jena, como algo que rehúsa la sistemática fundada del «espíritu objetivo», como más tarde denominará a la esfera histórica del mundo humano. Y cuando él, por otro lado, intenta por primera vez sistematizar la materia conectando lo antiguo con lo moderno —en la primera redacción de la *Enciclopedia* de 1817— la manera clasicista en la formación de conceptos impidió, como se ve sobre todo respecto de la 2.ª edición de la obra en el año 1827, todavía una adecuada exposición de la situación moderna. El único párrafo, el § 433, dedicado a este tema

[28] Cfr. *Kritisches Journal der Philosophie*, vol. II, 2. Stück (1802), pág. 79, *Schriften z. Pol. u. Rechtsphil.*, ed. G. Lasson, págs. 418 y ss., y 464 y ss., sobre todo las *Jenenser Vorlesungen* de 1803-04, [*Realphilosophie*, vol. I, ed. J. Hoffmeister (1932), págs. 220 y ss.] y 236 y ss. y de 1805-06 [*Realphilosophie*, vol. II (1931), págs. 197 y ss., y 231 y ss.].

en la *Enciclopedia* de Heidelberg, habla meramente de la «obra universal» y de su particularización en «estamentos». Como «estamento de la singularidad» aparece la familia, pero se trata de aquella esfera, cuya obra es «las necesidades de la existencia particular y cuyo fin próximo es la subjetividad particular, pero cuya consecución presupone el trabajo de todos los demás y los incluye dentro de sí», pero no se trata todavía de la sociedad civil» posterior, sino precisamente del «estamento» o, como se denomina vaga y esquemáticamente, el «estamento de la particularidad» [29].

Se podrá decir asimismo, en cuanto al ámbito de la «sociedad», que Hegel llegó justamente al conocimiento de su lugar histórico a través del radical distanciamiento de la estructura conceptual de la economía y sociedad modernas respecto de la estructura conceptual de la vida griega en la *polis*. Es precisamente la imposibilidad de aplicar los conceptos clásicos tradicionales del ámbito de la antigua política a la constelación social del siglo revolucionario lo que se convierte en el trampolín de la formación hegeliana del concepto de la «sociedad civil» como esfera de' la diferencia entre Estado y familia. Antes del año 1820, en efecto, antes de la aparición de la *Filosofía del Derecho*, no utiliza la palabra ni como tal ni en su sentido conceptual que tiene en principio. La indicación de Franz Rosenzweig a los extractos escolares hechos de Sulzer *Kurzer Begriff aller Wissenschaften* y a la *History of Civil Society* de Ferguson es incorrecta, pues en ambas se trata del antiguo concepto tradicional, aunque en forma difuminada. El pasaje, al que se refiere Rosenzweig, está dedicado, en Sulzer, a la consideración de la sociedad civil en el sentido antiguo, a la constitución de un «Estado civil», como dice él. Del «concepto universal de una sociedad civil» derivan consecuentemente para Sulzer solamente los «conceptos particulares del poder autoritario y judicial, de la condición

[29] *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1817), párr. 433. Obsérvense los cambios introducidos por Hegel después de la publicación de la *FD* en la segunda edición de la *Enciclopedia* (1827) (párr. 513 y ss.). Aquí entre otras cosas se «historiza» el término «eticidad», al referirlo al desarrollo de la familia, la sociedad civil y el Estado en la edad moderna (párr. 552). De todos modos una primera esquematización histórica tuvo ya lugar al final del periodo de Jena, en la *Fenomenología del Espíritu* (1807), por cuanto, junto a la comunidad ética, está el estado de derecho romano (en la sección: *El espíritu verdadero, la eticidad)* y el dualismo de poder estatal y riqueza como un fenómeno específico de los siglos XVII y XVIII (en la sección: *El espíritu alienado de sí mismo, la cultura).*

de súbdito, del castigo y del premio, etc.»[10]. Ferguson utiliza, asimismo, el concepto como idéntico con «political society» (Part. III, Sect. VI), pero bajo este título, además de la amplia exposición de las circunstancias políticas —sobre todo de Esparta, Atenas y Roma— hace la exposición de las «artes y ciencias».

Si con ello, lo que es muy dudoso, se hubiera aclarado el origen externo del concepto hegeliano, quedaría aún la pregunta de por qué Hegel solamente lo emplea en el extracto escolar, así como en los tempranos fragmentos político-teológicos[11], pero luego en ninguno de sus escritos. Ellos, antes bien, muestran que él, coincidiendo en ello con la difuminación o disolución de la fórmula tradicional *societas civilis sive civitas* desde el año 1780 en Christian Jakob Kraus, Friedrich Gentz, Wilhelm von Humboldt, Hufeland, etc.[12], la traduce por «sociedad estatal», una palabra que revela muy claramente que *ya no* dispone del antiguo concepto de la sociedad civil *ni tampoco todavía* del nuevo acuñado por él. La denominada sociedad estatal se articula a tenor de la *Propedéutica* de Nürnberg, en la familia como «sociedad natural» y en el Estado como la «sociedad de hombres bajo relaciones jurídicas». Entre éstas no se halla todavía lo que después será denominada «sociedad civil», pues: «La sociedad natural de la familia se amplía hacia la universal sociedad del Estado, la cual es igualmente una asociación fundada por la naturaleza y también introducida por voluntad libre»[13]. Sin embargo, la *Propedéutica* de Nürnberg, que se halla a la mitad entre las *Lecciones de Jena* y la *Enciclopedia* de Heidelberg, solamente en una

---

[10] Sulzer, *Kurzer Begriff aller Wissenschaften* (1759), págs. 189-190.

[11] Cfr. *Theologische Jugendschriften* (1907), págs. 42 y ss., 44 y 191 (vers. cast. de J. M. Ripalda y Z. Szankay, Madrid, 1978, págs. 113 y s., correspondiente a la citada pág. 191; las demás no se encuentran traducidas en la edición castellana), donde «sociedad civil», de acuerdo con el lenguaje de finales del siglo XVIII, es sinónimo de «Estado». Por ello mismo la objeción que Rolf K. Hocevar, *Stände und Representation beim jungen Hegel*, München 1968 (= Münchener Studien zur Politik, vol. 8, pág. 9, nota 23, y pág. 201, nota 79) presenta contra mi tesis no puede sostenerse. Especialmente iluminadora para el lenguaje tradicional es la frase (Ibid., pág. 191; vers. cast., pág. 114) «pertenece a la naturaleza de la sociedad civil que en ella los derechos de los individuos se hayan convertido en derechos del Estado». El patrón para Hegel es aqui Moses Mendelssohn, *Jerusalem* (1783), Leipzig, 1869, págs. 132 y s., 146.

[12] Cfr., además, mi artículo «Bürgerliche Gesellschaft», in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Lexikon der politisch-sozialen Sprache in Deutschlan*, hg. von O. Brunner, W. Conze y R. Koselleck, vol. 2 (1975).

[13] *Nürnberg Propädeutik*, S. W., 1840, vol. XVIII, ed. Karl Rosenkranz, págs. 47 y ss., y 199.

cierta medida puede considerarse como substancial para el mundo mental de Hegel. Es sintomática solamente en la medida en que ahí también falta la huella de la «sociedad civil». El conocimiento fáctico del período de Jena de que, junto a la tradición política de la antigüedad, otro fenómeno distinto del mundo europeo se vea enfrentado con la «sociedad» de la época moderna y el «bourgeois», se convierte solamente después del año 1817, precisamente tras desechar la formación del concepto político clasicista, en el principio de comprensión histórica de la estructura interior de la moderna constitución del Estado. Aquéllo que Hegel percibiera en 1805/06 en la esfera del «trabajador singular» y lo restringiera a éste, de forma «clásica» todavía si así se quiere —«él (el trabajador singular, M. R,) tiene su inconsciente existencia en lo universal; la sociedad es su naturaleza de cuyo movimiento elemental y ciego depende, que le mantiene o lo anula espiritual y psíquicamente» [34]— en 1820 se plasma en el concepto como la «sociedad civil» y la elemental necesidad que es característica para ella. En ella aparece la «libertad civil» del «bourgeois», su existencia dividida y, a la vez, dependiente de la «composición», de la que habla Hegel en las lecciones sobre la historia de la filosofía.

Así visto, no es, pues, ningún azar que Hegel empareje «civil» y «sociedad» en un concepto básico de la filosofía política, que, visto desde fuera, coincide con la *koinonia politikê* o con la *societas civilis* de Bodino, Melanchton o Wolff y la «sociedad civil» de Kant, pero que, para su nacimiento, presupone la ruptura con esta tradición misma. En este aspecto bien se puede afirmar que antes de Hegel el concepto nunca tuvo esta significación, ni siquiera en sus propios escritos de antes de 1820, y que él fue el primero en dar la solución al problema antes expueto mediante esta «aplicación» en una forma preñada de consecuencias, pero a la par necesaria y fructífera. En la estructuración de la filosofía política, después de la fundación del concepto de soberanía de Bodino y del postulado de Rousseau de la *volonté générale*, Hegel emprendió el cambio más importante, que solamente poco después de él se convertiría en el problema propio de la modernidad.

[34] *Jenenser Realphilosophie*, vol. II (1931), ed. J. Hoffmeister, pág. 231.

4

Lo que Hegel, con el concepto de «sociedad civil» puso en la conciencia de la época fue nada menos que el resultado de la revolución moderna: la aparición de una sociedad despolitizada mediante la centralización de la política en el Estado de los príncipes o en el revolucionario y el desplazamiento del punto de gravedad en la economía, que precisamente por este tiempo experimentó la sociedad con la revolución industrial, con la «economía de Estado» o «nacional». Solamente dentro de este proceso se separaron en el seno de la sociedad europea su constitución «política» y la «civil», las cuales antes, en el ámbito clásico del lenguaje de la política, habían significado una misma y sola cosa: *communitas civilis sive politica*, según decía Tomás de Aquino, «civil or political society» todavía en John Locke. También Hegel era consciente de esa antigua identidad de lo civil con lo político, y en un pasaje de la *Filosofía del Derecho* recuerda la unión de estas palabras en su primitivo sentido. Refiriéndose a la expresión moderna de una sociedad cívico-estamental, apolítica y su discrepancia de los antiguos estamentos políticos, dice en el § 303: «Aunque en las representaciones de esas llamadas teorías se han separado completamente los *estamentos* de la sociedad *civil* de los *estamentos* en el sentido *político*, el lenguaje ha mantenido esta asociación que antiguamente era la existente» [35]. El hecho de que Hegel arremeta aquí contra la exposición liberal-revolucionaria de una oposición entre Estado y sociedad, no altera ciertamente que conceptualmente reconozca y exprese con mayor agudeza que el movimiento liberal en su proceso contra el Estado, la conexión de la revolución moderna con la «sociedad civil». Ya el primer párrafo, con el que empieza su exposición, el § 182 de la *Filosofía del Derecho*, formula la surgida desvinculación con la tradición de la antigua sociedad civil claramente desde la cosa en sí, el individuo singlar, el ciudadano particular de la sociedad de comienzos del siglo XIX emancipada de su constitución política, la cual se convierte en «civil» en el nuevo sentido dado: «La persona concreta, la cual, como *particular*, es para sí fin,

[35] Cfr. S. W., vol. VIII, p. 398 *(FD*, párr. 303). Obviamente este pasaje llamó la atención a K. Marx en su comentario crítico a la *Filosofía del Derecho* hegeliana, a lo que añadió lo siguiente: «Por tanto, uno debería concluir que ahora ya no existe» *(Kritik der Hegelschen Staatsrechts* (1843), in: MEGA I.Abt., vol. I/1, pág. 487 (vers. cast. de E. Vásquez, Caracas, 1980, pág. 190).

en cuanto que es un todo de necesidades y una mezcla de necesidad natural y de arbitrio, es *el principio primero* de la sociedad civil, pero la persona particular como esencialmente en *relación* a otra particularidad, de forma que cada una mediante la otra y a la vez solamente mediante la forma de la *universalidad*, es *el otro principio*, que se hace valer y se satisface por este medio» [36].

Los principios de utilidad de la sociedad europea occidental emancipada ya antes y su modelo de economía expuesto por Mandeville y Smith, el «intérêt personelle» de Diderot y Helvetius, el «self-interest» de Bentham y de Franklin, aparecen en estas frases en una forma propia de la filosofía alemana. El resultado es aquí como allí mismo: el surgir de una red de relaciones autónomas entre los individuos fundadas en el interés. Los dos principios de la sociedad civil, el «fin egoísta en su realización» y la condición de su eficacia, la «universalidad» del egoísmo, fundamentan, como dirá Hegel en el próximo párrafo literalmente, «un sistema de dependencia multilateral», y ello de forma que la «subsistencia y el bienestar del singular y su existencia jurídica están entretejidos con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos se fundamentan en ellos y solamente en este contexto son reales y estén asegurados en este contexto» [37]. Para poder entender desde ahí la denominación de la sociedad como «civil», se debe leer este § 183 con la vista en el § 187, cuya primera frase dice: «Los individuos son *personas privadas* en cuanto ciudadanos de este Estado, las cuales tienen como su fin su propio interés». El fin del propio interés individual de estos ciudadanos privados se apoya, empero, en la conexión interna de los fines de todos los intereses, y por eso solamente pueden lograrse cuando las personas determinan su querer y su obrar según aquel «modo universal» por el que el conjunto de intereses, la «sociedad», les sale al encuentro y ellos, a su vez, como dice Hegel, «se convierten en un *eslabón* de la cadena de este *conjunto*» [38].

[36] Ibid., pág. 246. Para lo siguiente cfr. mi artículo «Tradition und Revolution in Hegels "Philosophie des Rechts"», in: *Zeitschrift f. philos. Forschung* 16 (1962), sobre todo, págs. 218 y ss. (= *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, 1969, págs. 100 y ss.).

[37] *FD*, párr. 183 (*FD*, pág. 247). En la segunda y tercera edición de la *Enciclopedia* Hegel denominó la sociedad civil simplemente «el sistema de la atomística». Cfr. S. W., vol. VII, 2, ed. L. Boumann (1845), pág. 395.

[38] Ibid., pág. 251. Cfr., además, la caracterización de esta conexión como «social», que «es la capacidad universal, de la que todos alcanzan su satisfacción», en el párr. 524 de la *Enciclopedia* de Berlín (Ibid., pág. 395).

Lo que resulta de este sistema de dependencia multilateral y de la cadena de este conjunto es justamente el tejido de relaciones entre «personas privadas» que se distingue del Estado y que crece sobre la base de necesidades y trabajo y se reproduce constantemente en su actividad (§ 187), o sea, la «sociedad» en el sentido moderno de la palabra. Su articulación interna según el *«sistema de las necesidades»* económico (§§ 189-208), la *administración de justicia* de derecho privado (§§ 209-229) y de la integración político-ética en el Estado mediante *policía* y *corporación* (§§ 230-256), la ha expuesto extensamente Hegel según los perfiles de la sociedad de su tiempo, de la época entre 1815 y 1830, una sociedad todavía vinculada estamentalmente pero a la vez desligada del Estado político. Esta sociedad apareció como «civil», porque en su base se ha pasado y cambiado al sistema de intereses ordenado según el derecho privado propio de los «ciudadanos como personas privadas»; y esta sociedad de hecho era política solamente en cuanto se mueve, mediante la cohesión estamental y corporativa, en una vinculación a la «policía» dentro de un sistema de orden relativamente estable.

Esta exposición de la sociedad civil, orientada propiamente no hacia Prusia, como pretende la comprensión popular sino desde la época posterior a 1815 que «retorna» a la revolución [19], se debe tomar como un todo y como lo que es históricamente. Como bien podría decirse, es el gran intento de construir la «sociedad», ni como un sistema de necesidades basado en el trabajo y en el disfrute, ni tampoco como un elemento natural de la antigua constitución social europea basado en el Estado político antiguo, en el señorío y la dependencia, sino el intento de mediatizar el ser «social»1 del mundo humano europeo, liberado desde la revolución, con su orden «político», jurídico y ético, y de elevarlo a su nuevo concepto con esta mediatización. La «sociedad civil» de Hegel contiene, pues, la sociedad de finales del siglo XIX, el objeto de la economía nacional y de la sociología, el «sistema de la atomística», como la denomina él mismo, pero solamente en su estrato más inferior; el *sistema* de las necesidades comienza ciertamente el movimiento social, pero éste es regulado y organizado mediante la «administración de justicia», pues en ella es donde, como dice Hegel en el § 229, «la sociedad civil, en la que la idea se ha perdido en

[19] Esta expresión la usa Eduard Gans en su *Einleitung* a sus lecciones berlinesas sobre *Naturrecht und Universalgeschichte* (WS 1832-33).

la particularidad y se ha desintegrado en la separación de lo interior y exterior, vuelve a su concepto, a la unidad de la universalidad existente en sí con la particularidad subjetiva» [40].

La sociedad no sería «civil» si no estuviera ordenada y conjuntada jurídica, ética y políticamente. El «concepto», del que Hegel habla en este pasaje con respecto a la administración de justicia, es a la vez el concepto de la sociedad civil misma. Éste mantiene también en Hegel —por encima del nuevo elemento económico y del derecho privado que se han hecho constitutivos de la sociedad— las antiguas estructuras de lo ético y lo político, aun cuando ello se reduzca a la «policía» y se limite en la «corporación». Pues ambas asumen la necesidad substancial de la sociedad, su «regulación» (§ 236) y «eticización» (§ 253 Agr.), pero por otro lado la substancia del mundo humano clásico, los «poderes éticos» (§ 145), sé han institucionalizado en la corporación, y la «constitución política» (§ 269) se ha racionalizado en la policía. Con todo, la penetrante substancialidad histórica del pensamiento hegeliano testimonia que a la par precisamente estos elementos sociales de construcción, la policía y la corporación, sean introducidos en su exposición de la sociedad civil.

Para nosotros la apelación conjunta de los conceptos resulta más bien incomprensible que adecuada a la cosa: «corporación» tiene una connotación antigua, mientras que «policía» suena a algo muy actual. Tampoco queda claro en seguida, en lo que Hegel describe con ellas, ni su pertenencia interior de ambas ni su conexión histórica con la figura cambiada de la sociedad civil, tal como se nos muestra en la *Filosofía del Derecho.* A fin de poder resaltar esta conexión, precisamente constitutiva para el concepto hegeliano específico, debemos retroceder al trasfondo de su descripción, a la tradición de la política antigua fuerte hasta el siglo XVIII, y debemos preguntar qué significan ahí «policía» y «corporación» o hasta qué punto Hegel mismo tenía conciencia de su forma de hablar.

Ante todo, debe decirse que el concepto de policía, en el sentido de la *Filosofía del Derecho,* muy poco tiene que ver con el nuestro. Como un término aparecido con la institucionalización y burocratización del Estado moderno de los siglos XVII y XVIII, abarca la administración mediante el Estado en una sociedad que se ha vuelto diferenciada. Y en este respecto presenta una vertiente concep-

[40] Cfr. S. W., vol. VIII, pág. 293.

tual respecto a la separación de la antigua *societas civilis sive civitas* en los ámbitos de «Estado» y «sociedad». Más precisamente designa la mediación de la sociedad despolitizada y del Estado político en el medio de la administración. La «policía» misma es la antigua policía que se ha convertido en administración del Estado, la cual antiguamente era expresión de la constitución política de la sociedad civil y del arte de su gobierno [41].

El joven Hegel ha sido claramente consciente de este contexto, cuando en sus lecciones de Jena del curso 1805/06 refiere la «policía» moderna al origen de la política, la *politeia* de la filosofía clásica griega: «Está además la *policía* —derivada de *politeia*, vida pública y gobierno, el obrar del todo mismo— ahora rebajada al obrar del todo en la seguridad pública de todo tipo, vigilancia de las empresas para impedir el engaño» [42]. La policía es, pues, aquella forma en la cual tanto se hace patente la diferencia entre Estado y sociedad como es permanentemente mediatizada: la estructura «política», la única que parece aún posible en la figura independizada de la sociedad civil: la *administración*, «vigilancia y previsión del poder público», según se afirma en el § 235 de la *Filosofía del Derecho* [43]. Como fuerza «que asegura lo universal», si así se quiere: del «concepto» de la sociedad civil, la policía combate contra «su actividad no-impedida» de aquélla, contra la tendencia a «la población e industria progresivas», la «acumulación de riquezas» (§ 243)

---

[41] La segunda mitad del siglo XVIII es la gran época de la «ciencia de la policía», con cuya voluminosa exposición aun en 1830, el joven Robert von Mohl empezó sus investigaciones sobre derecho estatal. Cfr., entre otras obras de aquel tiempo, J. H. G. von Justi, *Grundsätze der Polizeywissenschaft* (1756-59), J. von Sonnenfels, *Grundsätze der Polizey* (1765), J. F. von Pfeiffer, *Natürliche, aus dem Endzweck der Gesellschaft entstehende allgemeine Polizey* (1779), K. G. Rössig, *Lehrbuch der Polizeywissenschaft* (1786), J. H. Jung, *Lehrbuch der Staatspolizeywissenschaften* (1788), J. F. E. Lotz, *Ueber den Begriff der Polizey* (1807). Sobre ello ver ahora H. Maier, *Die ältere deutsche Staats- und Verfassungslehre (Polizeiwissenschaft)*, Neuwied/Berlin, 1966.

[42] Cfr. *Jenenser Vorlesungen* de 1805-06, in: *Realphilosophie*, vol. 2, ed. J. Hoffmeister (1931), p. 259.

[43] S. W., vol. VIII, pág. 296. La determinación de la policía correspondiente a nuestros comentarios en *FD*, párr. 249: «La previsión del poder de la policía realiza y conserva lo universal que está contenido en la particularidad de la sociedad civil, en primer lugar en la forma de un *orden exterior* y de *instituciones* para seguridad y protección del conjunto de intereses particulares que, en cuanto tales, tienen su existencia en aquel universal. Al mismo tiempo, en cuanto dirección suprema, toma las medidas correspondientes para proteger los intereses que exceden esa sociedad determinada» (párr. 246). También en este caso, apoyándose en presupuestos hegelianos, Lorenz von Stein escribió, después de 1850, su significativa teoría y apología de la sociedad administrada por el Estado, la *Verwaltungslehre* (1869 y ss.).

y el «hundimiento de una gran masa por debajo de la medida de una determinada forma de subsistencia» (§ 244).

En el horizonte —de Inglaterra sobre todo (§ 245 Obs.)— aparece ahí para Hegel la «masa» en la «formación de la plebe» que amenaza con hacer saltar la forma de la sociedad en cuanto «civil», o sea, éticamente ordenada y vinculada políticamente. Si en otro tiempo los pueblos naturales bárbaros, los siervos relegados a la casa, los jornaleros y artesanos se hallaban fuera de la antigua *societas civilis*, ahora se trata de la plebe que, para Hegel, a diferencia de la tradición filosófica de la política, ya no muestra su situación positiva en la que se legitimaba históricamente. La existencia de la plebe obliga, por el contrario, a limitar mediante la administración del Estado, o sea la «policía», la «actividad no-impedida» de la sociedad y a integrar la plebe en la sociedad civil, que no es aún endurecida sociedad de clases, la «burguesa» o «bourgeoise», como dirían los primeros socialistas por el año 1840.

La corporación, el segundo elemento constitutivo, guarda relación tanto con la emancipación de la sociedad civil como con la reducción de la política a la policía. Si la policía era la figura «rebajada» de la política clásica, la corporación recuerda la antigua asociación de *oikos*, la «sociedad doméstica». Con la transformación del complejo constructivo de la sociedad civil, la ordenación substancial ética y «económica» de la casa ha perdido su suelo, de forma que Hegel no puede ya, como Kant, tratar del «derecho de la sociedad doméstica», sino que habla meramente de la «familia» en la «figura de su inmediato concepto como matrimonio», en su «existencia exterior, la propiedad y el bien» y en la «educación de los hijos y la disolución de la familia» (§ 160 ss.). Es el nuevo concepto de familia no vinculada ya a la célula económica de la casa lo que se articula en la *Filosofía del Derecho* hegeliana, y concretamente con la conciencia del cambio histórico que la sociedad civil ha aportado a la *oikonomia*. La «familia» es, pues, a diferencia de la tradición clásica de la política, para la cual la sociedad civil descansa sobre la doméstica, para la sociedad que tiene Hegel ante sus ojos, algo subordinado a la sociedad civil, algo que sólo pone la base y que no resulta ya de eficacia global. La sociedad civil es más bien la fuerza enorme que atrae a los hombres hacia sí, que les exige que trabajen para ella, que lo hagan todo por y mediante ella» [44]. El miembro

[44] Cfr. *FD*, párr. 238 Agr. (*FD*, pág. 299).

de la sociedad doméstica es sacado de ella en la época moderna para convertirse en «hijo de la sociedad civil», que en lugar del «suelo paterno en el que el individuo tenía su subsistencia», sustituye al que tenía antes y somete incluso la existencia de toda la familia a la dependencia de la misma, a la «contingencia» [45].

El principio motor de la sociedad civil, «su eficacia global» en la esfera de la economía, lo ve Hegel principalmente realizado en el «estamento de la industria» como estamento burgués. Mientras que el campo sigue manteniendo la antigua formación económica, la «substancialidad» de la vida familiar, en la ciudad el «individuo sin honor estamental se ve reducido por su aislamiento a la parte egoísta de la industria, sin fijeza en su subsistencia y disfrute» [46]. Este estar solo «en el trabajo de la sociedad civil» y su movimiento es, según Hegel, justamente la corporación: una «comunidad» de los individuos aislados en el trabajo. Lo permanente no es ya el *status* fijo de un estamento, puesto que ahí, en la forma de trabajo industrial de la sociedad civil, ya nadie puede vivir de acuerdo con un estamento, «puesto que el estamento no existe ya» [47]. La corporación se asocia más bien a lo común de la antigua sociedad doméstica; actúa, según se dice en el § 252, como la «segunda familia» contra las eventualidades y particularidades del movimiento social, cuya posición queda menos determinada por la sociedad civil, en general alejada de los individuos y de su necesidad particular. En esta su posición interna radica el «motivo ético» de su existencia, que parece justificado por Hegel mediante las quejas sobre el «afán de lujo y despilfarro de la clase industrial», con lo cual «conecta el surgimiento de la plebe» y sobre el trabajo «que de cada día se vuelve más mecánico» (§ 253).

Es notorio que esta «posición», para decirlo en palabras de Hegel, de la corporación y la policía respecto de la sociedad civil corres-

[45] *FD* párr. 238 *(FD*, pág. 298): «En un primer momento es la familia la totalidad sustancial a la que corresponde la previsión de este aspecto particular del individuo, tanto respecto de los medios y habilidades necesarios para poder adquirir parte de la riqueza general, como respecto de su subsistencia y mantenimiento en el caso de incapacidad. Pero la sociedad civil arranca al individuo de estos lazos, aleja a sus miembros y los reconoce como personas independientes».

[46] Cfr. *FD*, párr. 250 y 253, así como la división de la sociedad civil en ciudad y campo, «aquélla, la sede de la industria civil, de la reflexión que sale de sí misma y se singulariza, éste, la sede de la eticidad basada en la naturaleza», en conexión con la derivación del Estado en el párr. 256.

[47] *FD*, párr. 253 *(FD*, pág. 309).

ponde a la propia posición cambiada en la sociedad moderna desde el siglo XVIII. La antigua sociedad civil, en efecto, según se procuró mostrar al comienzo, poseía de por sí una relación a los ámbitos de la economía y de la política, de la cual derivó su figura. Apoyándose y distanciándose de la sociedad doméstica y su respectiva economía, asignada a ella, brotó del suelo de la política, la esfera público-política, en la cual solamente podían inmiscuirse los ciudadanos «económicamente» independientes. La sociedad civil moderna, en cambio, que Hegel fue el primero en tematizar en principio y en elevar a conciencia conceptual, ha revocado las estructuras de orden, substanciales para el mundo pre-revolucionario de la Europa antigua, de economía y política, rebajándolas a «apaños» y precisamente porque la sociedad civil misma se ha convertido en substancia de la vida privada y pública. Revirtiendo su articulación política al Estado, contagiándosela, la sociedad solamente conserva de la política tradicional la policía como función de administración y de orden para los movimientos elementales propios de ella misma; lo permanente de la antigua economía, la asociación doméstica que se disuelve con el desarrollo de la economía industrial, procura asociarlo en algo común de los individuos aislados en el trabajo compartimentado de las ciudades. Así restituye a la sociedad liberada por la revolución los conceptos ético-políticos de la tradición mediante la policía y la corporación, sobre los cuales puede todavía fundarse una sociedad en cuanto «civil». Éstos son, como bien podemos decir con Hegel, los ejes «en torno a los que gira la desorganización de la sociedad civil» [44]. La tendencia de la sociedad civil hacia la moderna sociedad económica, como se ha descrito antes mediante el *Sistema de necesidades*, queda rota en Hegel por las barreras que la tradición de la política pone a su constitución. La sociedad en cuanto sistema de necesidades sería, en efecto, la sociedad civil desorganizada, la cual empero iría más allá de su propio concepto, tal como lo ha entendido Hegel y expuesto en la *Filosofía del Derecho*.

Al articular Hegel conceptualmente el proceso histórico-político decisivo de la modernidad: la separación de la sociedad respecto

[44] *FD*, párr. 255 (*FD*, pág. 310). En Hegel mismo, la proposición se refiere solamente a la eticidad de la familia —la santidad del matrimonio— y a la corporación —el honor del singular en ella—, pero, no obstante, está en la base del capítulo C de la sociedad civil en general.

del Estado y la relación recíproca de tradición y revolucón, logró pensar la figura moderna de la sociedad civil y a la vez delimitar su fuerza substancial mediante estructuras antiguas, aunque sólo fueran «accidentales» y meramente para su época. Bien se puede decir que solamente aquí, en un centro que es a la vez mediador y motor, que rompe la mediación, surge históricamente la «sociedad civil» de la *Filosofía del Derecho* y tiene su posición conceptual adecuada.

ESTRUCTURA Y SIGNIFICADOS DE LA SOCIEDAD CIVIL HEGELIANA *

GIULIANO MARINI

1. Lógica y eticidad

Según Hegel, la filosofía, a diferencia de las ciencias intelectualistas, demuesta sus objetos colocándose en el mismo curso de la razón que se desarrolla dialécticamente, y dándose cuenta del significado específico que sus objetos singulares tienen en el camino de la razón universal. La razón del filósofo, al hacerlo así, se hace una con la razón en uno de los momentos de su desarrollo dialéctico; a diferencia del intelecto, que sistematiza y ordena exteriormente sus objetos, pero no los toma en el significado que deriva de la relación con el todo. También la sociedad civil reclama del filósofo una actitud similar. La sociedad civil, segundo momento de la tríada de la eticidad, revelará al filósofo el significado propio sólo si éste, con la propia razón, sabe *inserirse* en un momento específico del camino que la misma razón ha recorrido antes de llegar a aquella cumbre del sistema que es la filosofía. Entonces la razón del filósofo verá —y ésta será la demostración filosófica del objeto— cómo la sociedad civil nace por un diferenciarse y di-

* Este estudio apareció por primera vez en: *Il pensiero politico di Hegel*. Guida storica e critica, a cura di Claudio Cesa, Roma/Bari, 1979, págs. 57-82, 232-236. (Nota del editor.)

solverse de la eticidad inmediata de la familia, y preludia la reconquista de una eticidad superior, concreta y consumada, que es el Estado. La sociedad civil, para ser comprendida en su significado filosófico, es decir, para ser demostrada, precisa ser considerada como segundo momento dialéctico de la tríada de la eticidad. Sólo gracias a una semejante consideración se revelará en su significado [1].

Hegel compara el sistema en su integridad a un círculo de círculos. La eticidad, entonces, puede ser considerada como uno de estos círculos, y también por ello se verificará aquello que ocurre al sistema en su integridad, es decir, que también por ello el comienzo «enlaza otra vez el fin» [2]. La eticidad inmediata y simple de la familia, pasando a través de la eticidad diferenciada y disuelta de la sociedad civil, llega a la eticidad mediada y pensada del Estado; y se reúne de nuevo con ésta, en modo tal que la eticidad entera es vista como un círculo que experimenta una perenne generación de lo simple en el seno de lo pensado, y una perenne diferenciación de lo simple, que a través de su peregrinación se desarrolla y se constituye en pensado. Esta eticidad que obra en sí y se despliega, se articula en su interior dialécticamente, por oposición y contraste de uno y otro de sus momentos: del uno como simple a lo múltiple, de lo múltiple a lo uno como pensado, y de éste nuevamente a lo uno como simple, según el camino eterno de la razón. Esta mismidad ética, esta realidad concretamente intersubjetiva, repite, en este ritmo suyo, el ritmo universal de la razón. Escribe Hegel en el párr. 181 de la *Filosofía del Derecho*, ilustrando el «paso de la familia a la sociedad civil»: «Los momentos ligados en la unidad de la familia como idea ética, en cuanto que

[1] Sobre la sociedad civil hegeliana pueden verse las siguientes contribuciones específicas: R. Kroner, «Die bürgerliche Gesellschaft im Hegels System», in: *Archiv für angewandte Soziologie* IV (1931), 1-20; G. Solari, «Il concetto di società civile in Hegel», in: *Rivista di filosofia* XXII (1931), 299-347, después en: *Studi storici di filosofia del diritto*, Torino, 1949, págs. 343-381; N. Bobbio, «Sulla nozione di "società civile"», in: *De homine* XXIV-XX (marzo 1968), 19-36; M. Riedel, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt a.M., 1969; Id., *Bürgerliche Gesellschaft und Staat*, Neuwied und Berlin, 1970. Para una profundización de varios puntos de vista expresados en el texto, asi como para ulteriores indicaciones bibliográficas remito a G. Marini, «Aspetti sistematici nella società civile hegeliana», in: *Filosofia* XXVII (1976), 19-40; Id., «La polemica con la scuola storia nella "Filosofia del diritto" hegeliana», in: *Rivista di Filosofia* núms. 7-8-9 (ottobre 1977), 169-204; Id., *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella "Filosofia del diritto" hegeliana*, Napoli, 1978.

[2] G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* (in: *Sämtliche Werke* hg. v. H. Glockner [en adelante: SW], vols. 4-5), vol. 5, pág. 351 (vers. castellana de Augusta y Rodolfo Mondolfo: *Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires, 1982, 2 vols., la cita en vol. 2, pág. 581).

ésta está aún en su concepto, deben ser separados de él para que alcancen una realidad autónoma; el estadio de la diferencia» [3]. Estas palabras pueden ser leídas junto a aquellas que Hegel escribe en el párr. 213 de la *Enciclopedia*. Allí no nos encontramos en la eticidad, sino en la lógica y precisamente en su tercera parte, o sea en la doctrina del concepto. Allí Hegel, definiendo la idea, ilustra la tríada en la cual se articula, es decir, describe el círculo en el cual ella consiste: «La idea es lo verdadero *en sí y para sí, la unidad absoluta del concepto y de la objetividad*. Su contenido ideal no es otra cosa que el concepto en sus determinaciones: su contenido real es sólo la exposición, que el concepto se da en la forma de existencia externa (...)» [4]. Desde estos dos lugares comparados se ve la presencia de un motivo común, que es también el movimiento mismo de la dialéctica hegeliana, y que puede encontrarse en sus ámbitos más variados, en cualquiera que se encuentre una tríada dialéctica. En primer lugar, está el uno en sí compacto y concluido, recogido en sí. Viene luego un diferenciarse, un disolverse, un dispersarse de aquella unidad en una multiplicidad de puntos, que es obra del intelecto, que separa, aísla, detiene los varios momentos. Se da luego la recuperación de una unidad, ahora pensada, concreta e infinita, la cual comprende en sí nuevamente, superándolos, los dos momentos precedentes; es más, ella que es el todo, lo concreto y lo infinito (o la idea), lo hace surgir de sí y lo hace retornar a sí, como momentos parciales, abstractos y finitos (o también, según la terminología hegeliana, «ideales» [5]). Puede, en consecuencia, verse una racionalidad *en sí*, compacta y conclusa, en su concepto; se puede verla después romperse y disolverse, como racionalidad *para sí*, en la realidad de la existencia externa, en la objetividad, en una estructura objetiva del mundo aún sólo pensada en su lo-

---

[3] G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ahora en *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1931*, hg. v. K.-H. Ilting, vol. 2, pág. 628, párr. 181. Las citas de esta obra se hacen refiriéndose a esta edición y a este volumen (en adelante *FD*). Las citas remiten al texto de los párrafos cuando se indica solamente el número; a la observación *(Anmerkung)* cuando el número a seguido de «Obs.». Las lecciones de filosoia del Derecho de los años 1822-23, según los apuntes de H. G. Hotho, y 1824-25, según los apuntes de K. G. v. Griesheim, ahora accesibles en la edición citada Ilting, vols. 3 y 4 respectivamente, se citan con las indicaciones *FD* (Hotho), *FD* (Griesheim). Las referencias a los agregados *(Zusatz)* de E. Gans a los párrafos son indicadas con el número del párrafo seguido de «Agr.»; en este caso las citas están sacadas de SW, vol. 7.

[4] Hegel, *Enzyklopädie* (SW vols. 8-10), párr. 213.

[5] *FD*, párr. 256 Obs., párr. 262.

gicidad y no devenida naturaleza; se puede luego verla recomponerse como racionalidad *en sí y para sí*, en la realidad y racionalidad suprema y consumada de la idea. Aquí nos encontramos aún en la lógica, en este «*Dios, como es en su eterna esencia antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito*» [6]; pero el mismo ritmo se repite en aquel mismo Dios o razón que es el espíritu objetivo, y en su cumbre que es la eticidad. También la eticidad es ciertamente razón (y, sobre todo, lo será la filosofía, en la cumbre del sistema), porque cada circulo del sistema es razón; pero es una razón devenida más concreta que aquella razón aún sin densidad que había en la lógica. Y en la eticidad vemos, con paralelismo consumado, que hay primero una eticidad *en sí*, en su concepto, y es simple, compacta, recluida en la inmediatez del sentimiento; y que luego se da un desgarramiento de la eticidad, que deviene *para sí*, se da a la realidad, a la diferencia, a la dispersión objetiva en un mundo de relaciones entre puntos singulares; y que se da fimalmente «la realidad de la idea ética» [7], es decir, la eticidad en la idea, a saber, una eticidad *en sí y para sí*, recompuesta en su consistencia suprema, consumada y divina, de la cual los dos momentos finitos (o ideales) tienen origen y significado y a la cual, como para todos los momentos finitos, están destinados a traspasar. La familia corresponde, pues, al concepto; la sociedad civil a la objetivación (y estos dos son los momentos finitos o ideales); el Estado a la idea. Como en la lógica había una racionalidad o una verdad en grados diversos, así en el espíritu objetivo hay una eticidad en grados diversos, coexistiendo entre ellos y en continuo intercambio, que están en relación dialéctica pero tienen además un significado distinto y específico; y de esta distinción y especificidad no cancelable de los momentos deriva la riqueza bien articulada de la eticidad descrita por Hegel.

Tal es la relación interna entre los varios momentos de la eticidad; y es una relación interma que se une a los motivos más profundos del pensamiento hegeliano, que hacen de él un pensamiento caracterizado de una tan fuerte sistematicidad y coherencia interna. Entonces se deriva que el significado específico de la sociedad civil, en sí y en sus relaciones con los otros dos momentos de la eticidad, y más específicamente con el Estado, debe ser derivado de

[6] Hegel, *Wissenschaft der Logik*, SW vol. 4, pág. 46 (vers. cast., vol. 1, p. 66).
[7] *FD*, párr. 257.

su colocación en la estructura y en el movimiento interno a la esfera de la eticidad. La sociedad civil se revela como el momento en el cual la eticidad se diferencia, se disuelve, se escinde, para romperse en una multiplicidad infinita de puntos, es decir, de individuos; es el escenario de la acción del intelecto, que realiza su obra dividiendo aquello que estaba unido en la inmediatez originaria, pero al mismo tiempo prepara, gracias a una universalidad secretamente unificante, la fatigosa recomposición de la unidad, a obrar por la razón. La sociedad civil se presenta, además, como el terreno del intelecto, o también de aquellas determinaciones intelectualistas que son la reflexión, la forma, la esencia (aquella misma esencia, que en la lógica escinde la unidad del ser, y prepara la superior recomposición que se dará en el concepto). Como explicita aún el citado párr. 181 de la *Filosofía del Derecho*, rico en alusiones a la lógica como todos los párrafos de transición de una a otra esfera:

> «Expresado el principio de una manera abstracta, da la determinación de la *particularidad*, que se relaciona por cierto con la *universalidad*, pero de manera tal que constituye su fundamento, aún sólo *interior*, y por lo tanto sólo *aparece* en lo particular de un modo formal. Esta relación reflexiva muestra, por consiguiente, en primer lugar, la pérdida de la eticidad o, puesto que ella en cuanto esenciales necesariamente *aparente* (...), constituye el *mundo fenomenológico* de lo ético, la *sociedad civil*» [8].

2. La conquista de la forma infinita como valor específico de la sociedad civil

En la esfera de la eticidad en general se realiza la unión de particularidad y universalidad. El singular se sabe en ella unido al todo. Pero ello no ocurre en modos y con intensidad idénticos. Al inicio está la unión simple de la familia, basada en el sentimiento; al final, se da la unión consumada del Estado, basada en la razón; en medio está la unión que es propia de la sociedad civil, y que

[8] *FD*, párr. 181.

se basa en el intelecto. No tiene ni la simplicidad inmediata de la familia, ni la plenitud mediada del Estado. Se presenta como un mundo de particularidades dispersas, cada una vuelta sobre sí misma; la mirada filosófica, haciéndose una con el camino de la razón, ve que aquellas particularidades, que en su fenomenicidad o apariencia resultan tales, están, en realidad, ligadas por una universalidad subyacente e interna, la cual es como una esencia y como una forma interna. El ser ético, unido en la familia, se encuentra, en este momento de escisión y de reflexión, como desgajado; y está entonces la esencia universal, que se halla bajo aquel ámbito fenomenológico o aparente, como una forma o base interna a la que adviene el material dividido y disperso de las particularidades. La sociedad civil se revela como el mundo fenoménico del *Ethos*, en el cual el intelecto es protagonista con su constante obra de escisión, división, aislamiento. Ella es el ámbito de las particularidades que se encuentran en el mundo de la convivencia unas separadas de las otras, cada una vuelta hacia sus propios fines, cada una inmersa en su circulo de problemas y preocupada por ellos, provista de las fuerzas del intelecto. De las determinaciones abstractas de la lógica se pasa aquí a las determinaciones concretas de la convivencia económica y jurídica.

Los singulares son designados, en la sociedad civil, preponderantemente como particulares. No por casualidad, para Hegel, son tres los momentos del concepto que se repiten en cada concepto encarnado en racionalidad y en realidad más concretas: los tres momentos son el universal, el particular, el individual. El individual es el momento culminante, donde el universal, primeramente abstracto, pasando después a través de la particularidad que lo aísla de los otros pero también lo enriquece, al fin deviene concreto. Consecuentemente, no es por casualidad por lo que la sociedad civil es considerada como el teatro de las particularidades: porque en ella los individuos son vistos como ligados a una específica y parcial expresión suya, a un trabajo, a una actividad, a una cultura teórica y práctica, a una racionalidad intelectualista. Pero esta división suya es una diferenciación que consiente una profundización dentro de sí, un recogimiento y un descubrimiento del valor de ser infinito, que cada individuo tiene en sí en la condición moderna del espíritu. En el sistema hegeliano se recoge la historia del mundo occidental, desde Grecia al cristianismo, al Derecho romano, a la acentuación de la individualidad que ha sido afirmada por los tiempos moder-

nos. En éstos, la reforma protestante, la concepción iusnaturalista, la ilustración, la misma industriosidad burguesa, en fin, la filosofía kantiana y la Revolución francesa, han perfeccionado el descubrimiento cristiano del valor infinito del singluar, lo ha despertado con todas sus potencialidades. Grecia no conocía este valor, porque la libertad del singular se identificaba con la libertad de la *polis*, no se diferenciaba de ella. Varios lugares de la *Filosofía del Derecho* insisten sobre este aspecto específico de la sociedad civil como momento en el cual la sustancia ética se desarrolla en los singulares en conquista de la infinitud: la fundamental anotación al párr. 256 que, alcanzando la cumbre de la sociedad civil, reasume su valor y los aspectos más específicos; y, ya antes, los párrafos igualmente fundamentales que tratan de la sociedad civil en general, o sea, en su totalidad, independientemente de sus divisiones internas, y que podrían denominarse, todos juntos, la parte general de la sociedad civil (párrs. 182-188). Ahí propiamente la sociedad civil viene definida como la *societas civilis*, tal como la había visto toda la tradición del pensamiento occidental, desde los escritores del mundo clásico al pensamiento cristiano, al iusnaturalismo y hasta Kant: la *societas civilis* era para ellos la *societas civium*, es decir, la *civitas* que sucede a la condición preestatal carente de orden natural, y que tiene dentro de sí también a la civilización. Aquella *societas civilis* era nada más y nada menos que el Estado, donde cada uno cuida de sus intereses, se pone en relación con sus semejantes, piensa y tiene su religión, y en ello está protegido por leyes iguales para todos. Aquel mismo estado es definido, con palabras del párr. 183, «Estado externo - Estado de la necesidad y del intelecto» [9]. Así define Hegel la sociedad civil.

Puede decirse que en la sociedad civil hegeliana, así entendida, confluyen los valores descubiertos por la tradición del pensamiento que va de la revolución cristiana a Kant. El prefacio a la *Filosofía del Derecho* hace aparecer una sucesión diacrónica: la libertad de los antiguos y de la *polis* era sólo objetiva, y tenía su filósofo en Platón; a ella le sucede la libertad sólo subjetiva de los modernos, que es la libertad «formal» de la *societas civilis*, y ha sido descubierta por el cristianismo, profundizada por Lutero, completamente teorizada en el pensamiento de Kant; apropiada a la condición ac-

[9] *FD*, párr. 183.

tual del espíritu, que tiene su filósofo en Hegel, es finalmente la libertad a la vez subjetiva y objetiva del mundo cristiano-germánico, en el cual la nueva *polis* supera dialécticamente, es decir, quita y conserva la libertad objetiva de los antiguos y la libertad subjetiva de los modernos. El segundo y el tercer momento de esta sucesión diacrónica tiene en sí los contenidos y los valores específicos del segundo y tercer momento de la tríada sincrónica de la eticidad: sociedad civil y Estado; en tal tríada sincrónica de la eticidad, en cambio, al momento de la *polis* antigua corresponde a la familia, que se revela además para Hegel, en la experiencia ética contemporánea a él, como el momento de la libertad objetiva, esto es, de la inmersión sentimental e inmediata del singular en el vínculo que tiene en sí su Dios, esté presente en ambas sucesiones dialécticas, como un mundo en el cual la simplicidad ética del todo se disuelve en una multiplicidad de individuos que conquistan su forma infinita. Aquí el singular está como ciudadano que es fin para sí mismo: con un término que allí no indica una valoración negativa, en la observación al párr. 190, Hegel escribe que el objeto de la «sociedad civil en general» es el ciudadano como *bourgeois* [10]; y en la observación al párr. 209, o sea propiamente ahí donde introduce el tratamiento de la administración de la justicia, exalta el valor de la tradición que confluye en la sociedad civil, escribiendo: «Pertenece a la cultura, al *pensamiento* en cuanto consciencia del individuo en la forma de la universalidad, el hecho de que yo sea entendido como persona *universal*, en la cual *todos* somos idénticos. *El hombre tiene valor porque es hombre*, no porque sea hebreo, católico, protestante, alemán, italiano, etc.» [11].

Este hombre-*bourgeois*, ciudadano de la sociedad civil, se ha elevado de la rusticidad y de la barbarie de las condiciones naturales a la condición de la cultura, del pensamiento, de la civilización, y está protegido por leyes escritas, claras, igual para todos. Tiene su espacio de libertad, compatible con la igual libertad de los demás, en un mundo bien definido de relaciones, que explica y justifica el uso de los términos propios de la claridad y de la luminosidad intelectuales tomados de la lógica: reflexión, esencia, forma. A la luminosidad intelectualista de la esencia en la lógica corresponde

[10] *FD*, párr. 190 Obs.
[11] *FD*, párr. 209 Obs.

en la eticidad la luminosidad intelectualista de la sociedad civil [12]: la misma claridad y el mismo orden externo muestran aquí los límites de las relaciones entre los singulares; regulan la actividad de estos últimos respetando su esfera privada, intervienen cuando un privado lesiona la libertad de otro privado, y, actuando la represión prevista por las leyes, restaura la condición originaria de la libertad. Hay una universalidad que dispone y regula con providencia perspicaz y con intervención parcial y necesaria, que respeta los singulares y permanece externa a sus consecuencias. Éste es el «*Estado externo - Estado de la necesidad y del intelecto*»; la economía política es la ciencia que describe, con los medios del intelecto, la universalidad subyacente a un mundo que ve entrecruzarse intereses particulares; *el* derecho, expresado en leyes claras y escritas, determina el modo de la convivencia entre los ciudadanos. En este Estado que es la sociedad civil, o también el Estado liberal de derecho, los ciudadanos son los titulares de su «libertad subjetiva», realmente existente, garantizada por la ley, que Hegel llama también «libertad formal» [13]; usando la palabra «formal» en el sentido fuerte de la palabra «forma», aún ligado a los significados aristotélicos, es decir, en el mismo sentido que escribió que la sociedad civil es el momento en que la particularidad «se relaciona por cierto con la *universalidad*, pero de manera tal que constituye su fundamento, aún sólo *interior*, y por lo tanto sólo *aparece* en lo particular de un modo formal». Por encima de esta libertad formal de la sociedad civil y del Estado de derecho, Hegel pone la libertad substancial del Estado, tal como lo concibe, como «realidad de la idea ética».

3. La articulación interna de la sociedad civil

a) Esta fase de división, escisión, aislamiento de las particularidades en sí mismas —en que consiste la sociedad civil— no es, sin embargo, homogénea e incluso está fuertemente diferenciada en su interior. Se articula en tres momentos, tal como quiere el ritmo triádico de la dialéctica: A) sistema de las necesidades; B) adminis-

[12] Esta doble claridad, en órdenes diferentes, es descrita por E. de Negri, *Interpretazione di Hegel*, Firenze, 1969², págs. 174, 144.

[13] *FD*, párr. 187; para el valor de la libertad subjetiva en el Estado, ver también los párr. 301 y 316.

tración de la justicia; C) policía y corporación [a) policía; b) corporación]. Puesto que el tercer momento está a su vez dividido en dos momentos subordinados, nos encontramos con una cuatripartición de la sociedad civil, sería empresa difícil y quizá vana buscar el habitual ritmo dialéctico (con los significados generales, de inmediatez, enajenación, *Aufhebung)* en esta cuadripartición, que en cambio responde a su lógica interna, precisa pero diversa.

Ante todo, la caracterización general de la sociedad civil como momento de las particularidades al que subyace una universalidad latente, se adapta exactamente para definir el *sistema de las necesidades,* que contiene en sí el tratamiento del moderno sistema de producción basado en la división del trabajo. Por eso Hegel puede decir, siguiendo las huellas de la economía clásica, que hay una universalidad, que domina las particularidades aparentemente dispersas (la «mano invisible» de Smith). Cada uno cree trabajar para sí, en la búsqueda de los medios que le proporcionen subsistencia y bienestar, y sin embargo está dirigido por una racionalidad universal, la cual hace que trabaje también para los demás, según un designio universal de la razón. Ahí la relación entre universalidad y particularidad —en el cual consiste el vinculo ético— es reducida al mínimo, o sea, la distancia entre ellas es máxima. Esta distancia máxima tiene un reflejo en las características económicas negativas del sistema de producción moderno: la miseria y, sobre todo, la plebe, donde no hay huellas de sentimiento de lo universal. Pero ya en el interior del sistema de las necesidades se nos presenta una duplicidad, por la cual, junto a la descripción del moderno sistema de producción, se encuentra la exaltación de la conquista de la civilización por parte del hombre, que se eleva a la educación, a la *Bildung,* a la adquisición de una cultura teórica y práctica, que lo hacen del todo capaz de ser parte de aquel sistema, y le dan su honor y su dignidad, gracias también a la pertenencia a uno de los tres «estamentos» *(Stände),* «sistemas particulares», en los que se articula aquel sistema universal [14]. El sistema de las necesidades, gracias al enriquecimiento de la vida del espíritu que se verifica en él por obra del trabajo y del intelecto, es simultáneamente sistema de la civilización.

Pero aquella relación apenas establecida y mínima entre particularidad y universalidad, que se verifica en el sistema de las ne-

[14] *FD,* párr. 201.

cesidades, no se encuentra en la misma medida y en el mismo modo en los momentos sucesivos de la sociedad civil; en los cuales en cambio el vínculo ético se profundiza y llega a ser más estrecho e intenso, y sobre todo diverso. La condición de máxima dispersión y escisión está ya superada cuando se llega a la *administración de la justicia* basada sobre las leyes, que es el más adecuado equivalente del Estado de derecho, teorizado por Kant. El párr. 229, que concluye el tratamiento de la administración de la justicia, nos revela que la eticidad, después de haber atravesado aquella condición de máxima escisión (o de mínimo vinculo) entre universalidad y particularidad, se encamina hacia una más estrecha relación entre éstas. El vínculo ético se hace más firme gracias al derecho, que aquí no es ya el derecho abstracto (o derecho natural) de la primera parte del espíritu objetivo, es decir, derecho carente de la sanción de un poder superior a las partes, sino que es un derecho que de abstracto se ha convertido en positivo, encarnándose en leyes administradas por los jueces y jurados. Consecuentemente, la eticidad, que en el sistema de las necesidades se había perdido en la escisión, antes descrita, entre particularidad y universalidad, se reconduce ahora a su verdadera consistencia, que es la de ser vínculo de la particularidad y la universalidad; dicho a la manera hegeliana, la idea, que aquí es idea ética, o sea, idea en el *ethos*, retorna a «su concepto» [14], es decir, a la unión de particularidad, como derecho de un singular, lesionado en un caso singular, y de universalidad, como derecho abstracto transformándose aquí en ley. Como se ve, ya aqui la escisión extrema es superada, y hemos llegado a la reconquista del *ethos:* aquel vínculo del singular con la universalidad de la ley, que es realizado en el Estado de derecho kantiano-liberal, el cual protege la libertad y la propiedad de los ciudadanos. Estamos ya en el Estado, aunque no sea más que aquel Estado que Hegel considera externo, de la necesidad y del intelecto, - inadecuado a las exigencias actuales de la razón y del espíritu. Es notable constatar que si Hegel hubiera aceptado la solución de Savigny en vez de la de Thibaut, y hubiera, en consecuencia, considerado el derecho, no como sistema de leyes y códigos, sino como conjunto de costumbres particulares que les es inmanente una ar-

[14] *FD*, párr. 229. He mencionado más ampliamente la interpretación de estas palabras, y de la primera parte del párr. 229 en el ensayo «Aspetti sistematici...», págs. 26-27 38-39.

monía interna o universalidad, habría mantenido la administración de la justicia en la misma condición lógica del sistema de las necesidades, y la habría podido describir también como condición de extrema escisión, en la cual la universalidad es sólo oculta e interna. Escogiendo la solución jurídico-política de Thibaut, Hegel ha reducido la escisión extrema (o sea, la condición lógica misma de la sociedad civil, tal como la ha definido en las determinaciones del párr. 181 y de la parte general) al sólo sistema de las necesidades, y ha hecho comenzar en la administración de la justicia la reconquista del *ethos*.

La *policía*, en el significado propio del siglo XVIII de administración, refuerza el vinculo entre particularidad y universalidad, extendiéndolo de la represión de la lesión del derecho en un caso singular (en base a la ley) a la prevención de las violaciones mediante la garantía de una seguridad ininterrumpida del singular en aquellos mismos bienes que eran protegidos por la administración de la justicia, a saber libertad y propiedad [16]. Si los bienes protegidos son los mismos, el vínculo entre universalidad y particularidad según las previsiones del derecho pasa aquí del caso singular a la totalidad de los casos que se verifican en la vida del ciudadano; de la represión se pasa a la prevención. Si con la administración de la justicia está inserida en el sistema hegeliano la tradición kantiana y liberal del Estado de derecho *(Rechtstaat)*, con la policía-administración es recuperada la tradición wolffiana y en general de la ilustración alemana del Estado de bienestar *(Wohlfahrtstaat)*, que previene las perturbaciones de la libertad y la propiedad y tiene cometidos que van más allá de la estricta tutela de estos bienes. Así ocurre que en esta parte de su tratamiento Hegel coloca las medidas sobre la tutela de la libertad de los comercios y sobre la educación, los remedios contra la miseria, describe, además, el mal extremo de la formación de la plebe. Estos hechos no son descritos o filosóficamente deducidos en el sistema de las necesidades, del que efectivamente son un aspecto y una consecuencia negativa, son en cambio considerados, con la mentalidad de final del siglo XVIII de los teóricos del Estado del bienestar, como objetos y como inconvenientes que reaparecen al cuidado de la policía-administración.

Donde no llega la policía llega la *corporación;* particularidad y universalidad son en ella unidas con el vínculo de una totalidad

[16] *FD*, párr. 230.

orgánica, concreta, aunque limitada a aquellos que ejercen el mismo trabajo. Es una comunidad de vida, en ella existe una solidaridad frente a la miseria, una solidaridad que no daña la dignidad de los singulares y que, además, impide la degradación ética que está en la base del modo de sentir de la plebe, de su aversión por las instituciones [17]. Ya la policía —a la que Hegel efectivamente ha delegado institucionalmente la tutela preventiva de la libertad y la propiedad— tiene confiados también los cometidos vistos hasta ahora que van más allá de aquella tutela en sentido estricto; pero la corporación va más allá, y tiene por objeto de su acción y de su tutela la realizaión de dos bienes que en el sistema de las necesidades, es decir, en el momento inicial y así caracterizador de la sociedad civil, aparecían tan sólo como posibilidad: la subsistencia y el bienestar del singular. La corporación tiene como cometido transformar aquella posibilidad en realidad, y en ella aquellos bienes son tratados como derechos [18]; con una acentuación de aquella relación bilateral entre derecho del individuo al bienestar, que en otro lugar Hegel afirma para la sociedad civil en general [19]. Para la corporación, comunidad orgánica, Hegel repite con mayor intensidad cuanto ha dicho ya en el párr. 229 respecto a la administración de la justicia: que en ella «lo *ético vuelve* a la sociedad civil como algo inmanente» [20]. La corporación recompone particularidad y universalidad a un nivel aún más alto que la administración de la justicia. Como totalidad ética limitada prefigura el Estado, que es totalidad ética máxima e ilimitada; pasando a éste encuentra su verdad [21]. Signo del vínculo de Hegel con el pensamiento organicístico-romántico, la corporación tiene también la función sistemática de preparar el paso a la esfera sucesiva, donde el vínculo ético de particularidad y universalidad será restablecido en un grado superior, mediado por el pensamiento, donde el *individuo* será libre en el Estado y tendrá en él, en una «paz cálida» con la realidad [22], su libertad a la vez subjetiva y objetiva.

---

[17] *FD*, párr. 253.
[18] *FD*, párr. 230.
[19] *FD* (Hotho), pág. 690, de donde sale párr. 229 Agr.; *FD* (Griesheim), págs. 585-586; *FD* (Hotho), pág. 700, de donde sale párr. 238 Agr.; *FD* (Griesheim), pág. 602; *FD*, párr. 253 Obs.; *FD*, párr. 255.
[20] *FD*, párr. 249.
[21] *FD*, párr. 256.
[22] *FD*, prólogo, pág. 74.

b) Si se observa la cuatripartición hasta ahora ilustrada, y las varias soluciones que en ellas recibe el problema del vínculo entre particularidad y universalidad, se nota *una línea ascendente*, una progresión de un vínculo mínimo (en el sistema de las necesidades) a través de los grados intermedios de la administración de la justicia y de la policía (ésta es un grado más alto que aquélla) a un vínculo máximo (en la corporación); después del cual no quedará sino el vínculo supremo del Estado. Junto a esta línea, interna a la sociedad civil y tendente hacia el Estado, existe otra, que proviene del derecho abstracto, pasa a través del sistema de las necesidades, llega a la administración de la justicia; después de la cual, también aquí, no quedará más que el momento supremo del Estado. Hegel insiste menos en ésta, la esboza en los párrs. 208 y 209 (dos lugares bastante retorcidos), pero tiene un notable relieve: es menos artificiosa que aquella compleja arquitectura cuatripartita, pero también es digna de consideración. El derecho es en primer lugar abstracto, como lo ha visto la tradición jusnaturalista; no hay un poder superior a las partes; pero los sujetos del derecho —las personas, los protagonistas de aquella esfera— tienen libertad y propiedades, estipulan contratos. Tienen una libertad aún *en sí*, todavía no desplegada. De aquella condición abstracta e inmediata —pasando más allá de la diferenciación y el retorno a sí de los singulares en la moralidad, pasando más allá de la primera expresión del vínculo ético en la inmediatez simple de la familia— el derecho llega después a lo que es el reino de la libertad, a la sociedad civil, a este Estado externo y de la «libertad formal». Llega a la sociedad civil, mas penetra en su centro, en la administración de la justicia o administración del derecho *(Rechtspflege)*; es decir, el derecho abstracto se convierte en derecho administrado o positivo, derecho que se expresa en leyes y en códices, administrado por jueces y jurados, teniendo todos la dignidad y el honor de iguales. El sistema de las necesidades, momento inicial de la sociedad civil, es también la ocasión, la chispa, por la cual el derecho abstracto o natural puede desencarcelarse, iluminarse en la claridad a todos accesible de las leyes y los códigos. Las necesidades de los hombres reunidos en la sociedad civil hacen asi que los hombres mismos se den leyes y tribunales, que son conquistas de la civilización. Entonces la libertad de aquella condición aún mantenida dentro de sí, se despliega y llega a ser *para sí*; llega a ser la «libertad formal» de los ciudadanos del Estado de derecho: y hoy se podría

decir mejor libertad esencial, o estructural, o, más simplemente, libertad civil. Después de esta libertad, o aún después de este derecho que es el reino de la libertad, habrá un tercero y más amplio momento, en el cual el derecho se pone aún (y máximamente) como reino de la libertad, es decir, el Estado: donde la libertad será *en sí y para sí*, libertad sustancial y real, en aquel Estado real que es la consumada condición moderna de la libertad, subjetiva y objetiva a un mismo tiempo. También aquí, como en el caso de la arquitectura cuatripartita de la sociedad civil, el desenlace final es el Estado; pero ésta es una línea diversa de la otra, y en ella —junto a una sucesión que se podría designar con los términos «libertad abstracta», «libertad formal», libertad sustancial»— es de notar la incidencia productiva del sistema de las necesidades y de la civilización, que da origen a la «formalidad» de la libertad y del derecho expresado en leyes escritas y en códigos, o sea, en normas universales y abstractas.

4. Realidad y accidentalidad en la sociedad civil

Este Estado externo de la necesidad y del intelecto, reino de la esencia y de la forma proyectadas en el *ethos*, es caracterizado por la racionalidad intelectualista, o «intelectividad» [23]. Como mundo de singulares que son fin para sí mismos, tiene una regularidad propia intrínseca, que encuentra el correspondiente propio en la racionalidad intelectualista de la economía y del derecho: considerados como sistemas de relaciones intersubjetivas y como descripciones científicas (intelectualistas) de aquellos sistemas. Para ellos puede reclamarse aquello que dice Hegel a propósito de la ciencia económica, en la cual el pensamiento «de la cantidad infinita de los hechos singulares, que se encuentran primeramente ante él, encuentra los principios simples de la cosa, el intelecto activo en ella y que la gobierna» [24]; de ahí nace el elogio de aquella misma ciencia económica, «que hace honor al pensamiento, porque encuentra las leyes de esta masa de accidentalidad» [25]. También el derecho es reconducible a esta pespectiva. Tiene su lugar específico en la sociedad

[23] *FD*, párr. 187 Obs.
[24] *FD*, párr. 189 Obs.
[25] *FD* (Griesheim), pág. 487, de donde sale párr. 189 Agr.

civil, ya que vive positivamente entre los hombres asociados y regula sus relaciones de ciudadanos como singulares de particularidades que son fin para sí mismos. Como muestran los lugares más específicamente destinados al derecho y a la ley, donde Hegel polemiza implícitamente pero en modo no equívoco con la tesis de Savigny, el derecho deriva así del concepto, de la razón, y es por esto que cae en el ámbito de la filosofía; pero vive en la existencia histórica, y en consecuencia también en aquella parte de la existencia histórica que no merece el «nombre enfático de real» [26], porque es mera empiria, accidentalidad, arbitrio. Cuando la razón llega a ser realidad, se cubre de una corteza accidental; también el legislador puede ser preso en ella, también el juez que debe decidir, aplicar la ley en aquel dominio de la accidentalidad. La sociedad civil, *segundo* momento de una tríada dialéctica, y en consecuencia reino del intelecto y de la dispersión, no puede apartar de sí estos aspectos accidentales. Parejamente tampoco pueden hacerlo la naturaleza, que en la máxima tríada dialéctica del sisitema constituye sólo el segundo momento, y es el mundo en el cual el *logos* se disgrega: en esta «decadencia de la idea de sí misma», «el juego de las formas está en poder de una accidentalidad no regulada y desenfrenada», y la naturaleza muestra «toda la accidentalidad de sus existencias» [27]. De la misma manera que bajo «la accidentalidad desenfrenada de la naturaleza están la idea y sus leyes eternas», asi bajo «la accidentalidad espiritual, el arbitrio», bajo lo «irracional de la exterioridad» [28], están la idea y sus leyes eternas. Ni en un caso ni en el otro se puede negar la presencia de Dios; no hay lugar ni para un ateísmo del mundo natural ni para un «ateísmo del mundo ético» [29]. Pero se debe sólo saber que cuando la idea decae de sí misma, y el absoluto «se entrega al sufrimiento y a la muerte» [30], entonces aparece esta indomable accidentalidad, fardo doloroso que la idea lleva consigo, y frente a la cual la razón y el filósofo no pueden sino ser sabios y comprensivos, y evitar el «fas-

[26] Hegel, *Enzyklopädie*, SW, vol. 8, párr. 6 Obs.
[27] Ibid., vol. 9, párr. 248.
[28] Ibid.
[29] *FD*, prólogo, pág. 62.
[30] Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* (SW vol. 1, págs. 435-437), pág. 500 (vers. cast. de Dalmacio Negro Pavón: *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, Madrid, 1979, pág. 75).

tidio moral» [31], en el cual cae quien se abandona a la actitud intelectualista de los ideales subjetivos.

En las lecciones de Jena, Hegel había observado con acentuado pesimismo y con actitud radical el desorden del mundo económico. En Berlín, en la solidez bien organizada del sistema, un Hegel por otra parte conciliado con lo real asume una actitud más distanciada, contemplativa, descriptiva. El sistema de las necesidades, que es también sistema de la civilización, da lugar ciertamente a la abstracción del trabajo y a la división del trabajo; pero éstos son aspectos que de hecho inducen a los singulares a una mayor adecuación e inserción en la cultura teórica y práctica que es patrimonio de toda la sociedad civil; y los singulares, especializándose, conquistan un «hábito de actividad objetiva y de habilidades válidas universalmente» [32]. Finalmente la máquina, consecuencia de la progresiva abstracción del trabajo, llega a ser quizá elemento de esperanza y de liberación [33]. Hay tal vez un eco intenso, concentrado en pocas expresiones abstractas, de los pensamientos pesimistas y radicales de Jena: la particularidad tiene «el derecho de desarrollarse y de moverse por todos lados» [34]; la sociedad civil, que tiene en sí arbitrio y accidentalidad, «ofrece en pareja medida el espectáculo de la disolución, de la miseria y de la corrupción física y ética común a ambas» [35]. Estas últimas observaciones se leen en la parte general, introductoria, de la sociedad civil, y ciertamente no se deben infravalorar; y, por otro lado, en los párrafos destinados a la ilustración de la policía, hay célebres descripciones de los males que se derivan del moderno sistema de producción, quizá propios del sistema de «la industria» (párr. 243), y la plebe con sus males materiales y espirituales (párr. 244). Pero tampoco deben sobrevalorarse estos males, y sobre todo no se trata de sopesar y comparar valoraciones positivas y valoraciones negativas de aspectos de la sociedad civil moderna; aunque los tonos optimistas y luminosos prevalecen netamente en el tratamiento berlinés. En cambio, el problema filosófico es el de la colocación de aquellos desequilibrios en la zona oscura de la accidentalidad desenfrenada. Como la accidentalidad natural, las catástrofes naturales, no hacen ciertamente

[31] *FD*, párr. 189 Obs.
[32] *FD*, párr. 197.
[33] *FD*, párr. 198.
[34] *FD*, párr. 184.
[35] *FD*, párr. 185.

caer en el ateísmo, así tampoco la accidentalidad espiritual derivante de la trama varia de los arbitrios particulares no puede ciertamente hacer caer en un «ateísmo del mundo ético». No lo puede a causa del Estado, sobre el cual insiste particularmente el prefacio; no lo puede tampoco a causa de la sociedad civil, que es ciertamente segundo momento dialéctico, y, en consecuencia, sufre la caída de la idea, pero es con todo siempre momento ético, con sus netos valores históricos: la civilización, el derecho igual para todos, la articulación dialéctica de la idea en aquellos «estamentos», *Stände* (y en el «estamento» de la industria con el formarse de las corporaciones), a los cuales Hegel confía un cometido tan alto como el de hacer surgir de la particularidad de los intereses privados la predisposición a la adquisición de un significado universal en el Estado político. Aquellas accidentalidades son comprendidas como tales, como tribulaciones que el mundo nos reserva, porque el mundo no es aún la filosofía, la eterna y serena contemplación de Dios. Es preciso observar la racionalidad del todo, y gozar de ella; al contrario de cuanto hacen el intelecto negativo y la plebe con su modo de sentir, inmersos como están en la particularidad que se contrapone al todo y no lo comprende; sobre estos aspectos (intelecto negativo y modo de sentir de la plebe) se fundan dos «teorías» combatidas tenazmente por Hegel: la teoría de la limitación recíproca de los poderes [37] y la teoría democrática [38].

Por lo demás cuanto sucede en el mundo económico acaece también en el mundo del derecho, como ya se ha advertido. El derecho deriva de la racionalidad; y esta racionalidad es también realidad, y precisamente la realidad constituida por las costumbres de un pueblo [39]. A los ojos de Hegel, Savigny comete el error de reducir el derecho a costumbre y, en consecuencia, de privarlo del pensamiento; para Hegel, el derecho es, ciertamente, costumbre de un pueblo, pero pensada y traducida en leyes y códigos, o sea, en determinaciones universales. Pero puesto que vive en la existencia histórica, el derecho que es dado, positivo, histórico, está además revestido de accidentalidad. «Dado que el ser puesto constituye el aspecto de la existencia, en el cual puede intervenir también la

[36] *FD*, párr. 256 Obs.
[37] *FD*, párr. 272 Obs.
[38] *FD*, párr. 301 Obs.
[39] *FD*, párr. 211 y 211 Obs.

accidentalidad del capricho y de cualquier otra particularidad, aquello que es ley puede diferir en su contenido de aquello que es derecho en sí» [40]. El derecho, pasando de abstracto y natural a positivo, entra en la existencia histórica: la cual tiene en sí a la vez la realidad y la accidentalidad; y puede, en consecuencia, suceder que la ley contenga un margen de arbitrio. No todo lo que es ley es entonces racional y justo, y el cometido del filósofo será distinguir aquéllo que en la ley es racional (y real) de aquéllo que es mera accidentalidad empírica (no racional y no real): como Hegel observa en implícita pero no equívoca polémica con Gustav Hugo [41]. Si esto vale para la ley, un margen de accidentalidad hay también en la decisión del juez, que por excelencia se mueve en el campo de las circunstancias accidentales, particulares, arbitrarias, en la «esfera de lo no-determinado del concepto, de lo *cuantitativo*» [42]. Con todo, el juez deberá decidir sobre lo cuantitativo según los márgenes fijados por la ley; y su decisión podrá también ser arbitraria e injusta y establecer «una pena corporal de cuarenta golpes y de treinta y nueve» y «ya un golpe de más (...) es una injusticia» [43]. Pero la razón y el filósofo saben previamente que estamos en aquella misma zona oscura de la accidentalidad, y no puede por su causa olvidar la zona luminosa de lo racional y de lo real, olvidarla o incluso combatirla, como hacen el intelecto negativo y el modo de sentir de la plebe. Tampoco se puede consentir a los intérpretes del pensamiento de Hegel —si lo interpretan y no aspiran a innovarlo creando un nuevo pensamiento— cambiar el centro por la periferia, y colocar como punto cardinal del propio sistema aquel intelecto negativo y aquella plebe que para Hegel no tienen acceso a la filosofía. Hacer esto vendría a ser cambiar Hegel por Marx, y la *Filosofía del Derecho* por el artículo que Marx publicó en los «Anales franco-alemanes» en el 1844, titulándolo *Para la crítica de la filosofía del derecho hegeliana:* donde el proletariado llega a ser la nueva clase universal y el aliado de la filosofía [44].

---

[40] *FD*, párr. 212.
[41] *FD*, párr. 212 Obs.
[42] *FD*, párr. 214.
[43] *FD*, párr. 214 Obs.
[44] K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie - Einleitung*, in: K. Marx F. Engels, *Werke* (en adelante MEW), vol. I, págs. 378-391 (vers. cast. de J. M. Ripalda, OME 5, págs. 209-224).

5. El empobrecimiento de la sociedad civil hegeliana en sus intérpretes

Hegel ha definido la sociedad civil como «*Estado externo - Estado de la necesidad y del intelecto*»; en el párr. 523 de la *Enciclopedia* la ha definido también «sistema de la atomística» [45]. Es el mundo que podría decirse, según una sugerencia de Bobbio, de los «privados», «regulado y protegido, sin ser trascendido, por órganos públicos puestos a su servicio» [46]. En un mundo, a los ojos de Hegel, que tiene sus valores específicos (como lo tiene todo momento dialéctico): la libertad económica, la libertad intelectual, la libertad religiosa (también para los hebreos), leyes iguales para todos. Croce pudo escribir con razón, en 1924, que la sociedad civil hegeliana correspondía a aquello que él en su filosofía llamaba Estado, porque aquella esfera hegeliana «comprendía no sólo la operatividad económica de los hombres (...) sino también el derecho y la administración o gobierno en base a las leyes» [47]. Cuando Hegel introducía en su sistema la sociedad civil como segundo momento dialéctico de la eticidad, tenía bien claro el significado de la *societas civilis* del pensamiento occidental, aún presente en Kant, en el primer Fichte, en Humboldt; aquellos significados que se reasumían en el valor infinito de los individuos los cuales son fines para sí mismos. Pensaba también, ciertamente, que aquellos «privados» debían ser «trascendidos» en un momento dialéctico superior, el Estado; y que el ciudadano-*bourgeois* debía ser trascendido en el ciudadano-*citoyen*. Toda su cultura, hasta los años de Jena, se había nutrido a la vez de Grecia y de sueños regeneradores, y la hacía avanzar en aquella dirección. Pero era un pensador dialéctico, y no pretendía ciertamente cancelar, en aquel «trascendimiento», la especificidad de la sociedad civil, con su derecho y con su «libertad formal». El ciudadano del Estado conservaba en sí, superándolo dialécticamente, es decir, manteniéndolo distinto y unido, al ciudadano de la sociedad civil. El ciudadano de la *polis* no cancelaba al ciudadano del estado de derecho, sino que lo mantenía en sí, son sus libertades, en su caracterización neta, con sus netos significados y valores. Puede quizá valer, para ilustrar esta coexistencia de momentos distintos

[45] Hegel, *Enzyklopädie*, SW vol. 10, párr. 523.
[46] N. Bobbio, «Sulla nozione di "società civile"...», pág. 21.
[47] B. Croce, «Per la storia della filosofia della politica. Noterelle», in: *La Critica* XXII (1924), 1983-208. Después in *Etica e politica*, Bari, 1956[4], págs. 255-278, cit., pág. 266.

y unidos, otra coexistencia hegeliana de momentos distintos y unidos, que en otros tiempos despertó no pocas discusiones: la coexistencia de religión y filosofía. También la religión es superada dialécticamente por la filosofía; el hombre religioso, el luterano en el cual Hegel piensa como el creyente de los tiempos modernos, no es anulado por el filósofo, sino que vive unido y distinto junto a éste. La vida religiosa, con sus representaciones, con sus cultos y con su fe, tiene su esfera legítima y distinta en la vida del espíritu: y si el filósofo piensa el mismo contenido de la vida religiosa, es decir, Dios, ello no impide que aquel mismo filósofo sea también hombre religioso, con sus cultos y con su fe; y que, en general, la vida del hombre tenga, junto a la necesidad de la filosofía, la necesidad de la religión. La filosofía piensa y comprende cada momento que la ha precedido y, en consecuencia, también la religión, pero no la cancela; el ciudadano del Estado tiene parejamente dentro de si al ciudadano de la sociedad civil, pero no lo cancela.

Pero la autónoma riqueza de valores que había encontrado su sistematización en la sociedad civil hegeliana no tardó mucho en desvanecerse y dispersarse a los ojos de los intérpretes. El mundo cultural del 1821 estaba ya profundamente cambiado después de dos decenios. Dos autores que en modo diverso se vinculaban a Hegel, por un lado el discípulo Hermann Friedrich Wilhelm Hinrichs, y por otro Karl Marx, crítico áspero pero ciertamente consciente de la grandeza hegeliana y de su propia deuda personal hacia ella, en el mismo año 1843 veían la sociedad civil como mundo de las particularidades, y en esto estaban todavía próximos a los significados hegelianos, pero de las particularidades egoístas, y en esto habían perdido los valores y los significados positivos de la sociedad civil hegeliana. Para Hinrichs, del egoísmo de la sociedad civil derivan los malos políticos del tiempo, el socialismo y su realización práctica, el comunismo [illegible]. En la mente de Marx, la sociedad civil —que en la expresión alemana es *bürgerliche Gesellschaft*, es decir, tiene el doble significado de «civil» y de «burguesa»— aparecerá siempre menos civil y siempre más burguesa, pero en todo caso sociedad de individuos dominados por el egoísmo [illegible], y digna

[illegible] H. F. W. Hinrichs, *Politische Vorlesungen*, Halle, 1843, vol. 2, págs. 322-365, 391-406.

[illegible] K. Marx, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, MEW vol. 1, págs. 203-333 (vers. cast. de J. M. Ripalda, OME 5, págs. 1-157).

de ser sustituida por la «sociedad *humana*» o por la «humanidad devenida social» [50]. Pero ni el alumno, hegeliano liberal, ni el crítico, primero democrático y después comunista, no tenían ya el sentido de la riqueza de los significados hegelianos. Ni aquel sentido se encontrará en Giovanni Gentile, quien en 1931, escribiendo sobre Hegel y el Estado, y después aún en su testamento político, encontrará en la sociedad civil sólo el «carácter materialista de todo individualismo abstracto» y «aquel *sistema de la atomística* (...) al cual la sociedad (...) se reduce apenas los individuos, sus componentes se consideran gobernados naturalmente por sus intereses particulares» [51]. Y, como es bien conocido, en lugar de aquel mundo egoísta el filósofo del actualismo ponía la eticidad concreta del Estado.

Este empobrecimiento de los significados originarios hegelianos acompañaba a menudo, encontrando sostén en él, otro empobrecimiento y malentendido, difundido en tiempos recientes: aquel que se deriva de la distinción insuficiente entre sistema de las necesidades, donde se describe propiamente el momento económico, y sociedad civil en general, en su complejidad, es decir, comprensiva, además del sistema de las necesidades, también de administración de la justicia y de policía y corporación. En Hegel —lo hemos visto— el sistema de las necesidades es el momento de la actividad económica de los hombres, pero es también el sistema por el cual el hombre, gracias al intelecto y al trabajo, se eleva a la cultura, a la *Bildung*, a la civilización. Aquel primer momento es el momento auroral de la sociedad civil, dispuesto además a ser protagonista de aquel mundo de hombre civiles que es la *societas civilis*, o la sociedad civil en general, en su configuración global. Marx, en palabras de 1859, ya no advertía que la sociedad civil es un circulo más amplio que el sistema de las necesidades, y reducía la sociedad civil, que en Hegel es reino del derecho y de las libertades individuales, al sistema de las necesidades, y además reducía a este

[50] K. Marx, *Thesen über Feuerbach* (MEW vol. 3, págs. 533-535), pág. 535 (vers. cast. de W. Roces, incluidas en el vol.: *La ideología alemana*, Montevideo/Barcelona, 1970, págs. 665-668); y ya antes *Zur Judenfrage* (MEW, vol. 1, págs. 347-377) (vers. cast. de J. M. Ripalda, en OME 5, págs. 178-208).

[51] G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, en: *Opere complete*, vol. IV, págs. 108, 120 (el cap. VII, «El Estado», págs. 103-120), reproduce la intervención en el congreso hegeliano de Berlín, sobre el tema *Il concetto di Stato in Hegel*, aparecida primero en *Nuovi studi di diritto, economia e Genesi e struttura della società. Saggio di filosofia pratica* (Firenze, 1946), in *Opere complete*, vol. IX, particularmente págs. 121, 128.

último al mundo en el cual el hombre se eleva a la civilización [52]. Un intérprete reciente, Karl Löwith, que ha pasado a través del lavado de Nietzsche y a la vez un soñador del cristianismo originario e incontaminado de Kierkegaard, ve también la sociedad civil hegeliana como la esfera de las necesidades, y llega a escribir proposiciones como la siguiente, que quiere ser un comentario a la observación del párr. 190:

> «Hombre, en el verdadero sentido de la palabra, es, por tanto, sólo el *bourgeois*, el sujeto de las necesidades; esta simple particularidad, en oposición a su íntima universalidad. *¡Del hombre en el sentido de la filosofía sucesiva —de Feuerbach, Ruge, Marx, Stirner, Kierkegaard— se habla en Hegel sólo desde el punto de vista de la sociedad civil*» [53].

---

[52] K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (MEW vol. 13, págs. 7-160), pág. 8 (vers. cast., *Obras escogidas de Marx y Engels*, vol. 1, Madrid, 1975, pág. 372). Pero el proceso mental, por el que Marx llega a esta famosa identificación reductiva («las relaciones materiales de vida cuyo conjunto resume Hegel ... bajo el nombre de "sociedad civil"» loc. cit.), es largo y coherente, y empieza con reducciones de significados y de valores ya presentes en la *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, de 1843 (que con todo se mueve en una órbita de pensamiento todavía no comunista, y específicamente feuerbachiana en filosofía y democrática en política), y llega a su conclusión unívoca en las palabras de 1859.

[53] K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Zürich 1941, pág. 423 (vers. cast.: *De Hegel a Nietzsche*, Buenos Aires, 1968). El subrayado es de Löwith. Con un acento marxista, una semejante interpretación reductiva del párr. 190 Obs. vuelve en M. Riedel, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, págs. 148-149. Acerca de este problema remito a la bibliografía citada en mi ensayo «Aspetti sistematici...», págs. 39-40, nota 24. A este propósito merece referirse cuanto escribe N. Bobbio, «La filosofia giuridica di Hegel nell'ultimo decennio», in: *Revista critica di storia della filosofia* XXVII (1972) 293-319, pág. 296: «Bajo la guía de Marx (...) el análisis de la sociedad civil hegeliana ha sido frecuentemente de hecho reducida al análisis del sistema de las necesidades, que no constituye más que la primera parte, haciendo nacer la falsa representación de la sociedad civil como lugar de las relaciones económicas y de la formación de las clases sociales mientras que ésta es la primera forma de Estado, que Hegel denomina precisamente Estado externo o de la necesidad o del intelecto (...). Sea dicho una vez para siempre que la identificación entre sociedad civil y lugar de las relaciones económicas, o, lo que es lo mismo, la distinción entre sociedad civil y Estado como distinción entre sociedad económica y sociedad política es obra de Marx y no de Hegel: referida, como frecuentemente acaece, a Hegel es pura y simplemente una deformación de su pensamiento». A estas palabras, dichas «una vez para siempre», pero que todavía sería necesario repetir, añadiría las observaciones hechas anteriormente en el texto sobre la ulterior deformación del sistema de las necesidades hegeliano en lugar de las relaciones económicas, mientras que éste es también el sistema de la civilización, en el cual el hombre se cultiva gracias al trabajo y al intelecto.

Ahí está todo el distanciamiento aristocrático y mesiánico de Löwith de la «humanidad socialdemocrática» y de la «cristiandad educada en modo liberal» [54].

El significado positivo de la expresión «sociedad civil» por el cual ésta es κοινονια πολιτική, *societas civilis*, comunidad de los ciudadanos vivientes en la *res publica*, estaba aún presente en Kant y Humboldt, para los cuales la vida moral, que en su lenguaje hacía un todo con la vida ética, se desarrolla en la conciencia libre de los singulares, que están por encima de aquel instrumento aunque necesario que es el Estado. El mismo significado se transmite aún en círculos culturales más restringidos, como en la cultura cristiana más consciente. Pero el modo de hablar difuso —por la influencia del lenguaje y del mismo modo de pensar de las ciencias sociales, y por la influencia del marxismo, en su configuración asumida por Gramsci— perdía conciencia de aquellos significados y de aquellos valores dos veces milenarios; y hoy quien habla de sociedad civil entiende habitualmente una cosa distinta de la que entendía Hegel [55].

---

[54] K. Löwith, *op. cit.*, pág. 436.

[55] Por las circunstancias en que se ha desarrollado, la cultura filosófica italiana es un observatorio excelente para la consideración de las aventuras semánticas de la expresión «sociedad civil». Hay que anotar que ciertamente no es usada por Gramsci en el sentido, recordado anteriormente, del Marx de 1859; sobre el problema en general, con referencia al marxismo de Gramsci, N. Bobbio, *Gramsci e la concezione della società civile*, Milano, 1976², primero en: AA.VV., *Gramsci e la cultura contemporanea*, Roma, 1969, vol. 1, págs. 75-100.

Como documentación de cuanto afirmo en el texto, debe hacerse referencia a lo que escribe A. Gramsci, *Nozione enciclopediche - La società civile*, in: *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Torino, 1975, págs. 703-704. «Hay que distinguir la sociedad civil, tal como la entiende Hegel, y tal como se usa frecuentemente en estas notas (a saber, en el sentido de hegemonía política y cultural de un grupo social sobre toda la sociedad, como contenido ético del Estado) del sentido que le dan los católicos, para los cuales la sociedad civil es, por el contrario, la sociedad política o el Estado, en confrontación con la sociedad familiar y la Iglesia. Dice Pío XI en su encíclica sobre la educación (*Civiltà cattolica* del 1.º febrero 1930): «Tres son las sociedades *necesarias*, distintas y sin embargo armónicamente reunidas por Dios, en cuyo seno nace el hombre: dos sociedades de orden natural, que son la familia y la sociedad civil; la tercera, la Iglesia, de orden sobrenatural. (...) La familia es sociedad imperfecta, porque no tiene en sí todos los medios para el propio perfeccionamiento; en cambio la sociedad civil es sociedad perfecta, porque tiene en sí todos los medios para el fin propio, que es el bien común temporal. (...) La tercera sociedad (...) es la Iglesia, sociedad de orden sobrenatural y universal, sociedad perfecta, porque tiene en sí todos los medios necesarios para su fin, que es la salvación eterna de los hombres, y por tanto suprema en su orden». Para el catolicismo, la llamada —en lenguaje hegeliano— «sociedad civil» no es «necesaria», o sea, es puramente histórica o contingente. En la concepción católica el Estado es sólo la Iglesia, y es un Estado universal y sobrenatural: la concepción medieval es teóricamente mantenida en pleno».

De Hegel a sus exégetas, la expresión «sociedad civil» ha sufrido un empobrecimiento; como también su reflejo en el individuo, la «libertad formal», que en Hegel era la libertad subjetiva, la libertad civil, la libertad del intelecto, y que en el tiempo se ha empobrecido —por la influencia del modo de pensar marxista, pero yendo mucho más allá de éste— hasta llegar a ser la libertad ilusoria ofrecida por la sociedad burguesa y por la misma democracia política. Las palabras tienen sus aventuras semánticas, también éstas *habent sua fata:* destinos contra los cuales quizá sea vano y quizá ni siquiera necesario combatir. En cambio, es necesario tener bien claro qué valores estaban presentes en la sociedad civil y en la libertad formal hegeliana; y esta actividad de clarificación de los valores es también uno de los servicios específicos que el estudioso puede ofrecer a quien combate por sus ideas y por su Dios: aquella actividad crítica de la cual Max Weber afirmaba que «puede tener sólo un carácter dialéctico» [56] (pensando en la dialéctica platónica, no en la dialéctica hegeliana). Porque la sociedad civil y la libertad formal, de las cuales hablaba Hegel, son el Estado liberal de derecho y la libertad subjetiva. Éstas fueron superadas, en el sueño hegeliano de una renovación moderna de la *polis,* sin que el Estado cancelase la sociedad civil, sin que la libertad sustancial cancelase la libertad formal; y así Hegel no puede ser juzgado como pensador totalitario

No puede decirse que la expresión «sociedad civil» sea usada por Gramsci en el sentido hegeliano, aunque sea usada en un sentido más próximo a los originarios significados hegelianos de lo que sea el caso de Marx en 1859. Pero es signo bastante singular de la fuerte incidencia del hegelismo (a través de varias mediaciones) en el pensamiento de Gramsci el paralelismo que pone entre *Iglesia* (catolicismo) y *Estado* (Hegel-Gramsci) como esferas universales; y todavía más singular, en la confusión de lenguajes presente en este texto, es que Gramsci hable de «concepción medieval» ahi donde el lenguaje del pontífice (hoy inusual incluso en la cultura política italiana de matriz cristiana, más influenciada por el lenguaje de Gramsci) es simplemente el lenguaje no-hegeliano y propio, en cambio, de toda la tradición occidental. Véanse las palabras de Croce de 1924 (cfr. *supra,* nota 47); y considérese también lo que escribe Gentile en la mencionada intervención de 1931 sobre Hegel y el Estado, en defensa de su propia concepción del Estado ético y atacando a la vez la concepción liberal y la concepción cristiana, las cuales quieren que el Estado sea «sujetado, como todo instrumento del que se sirve el hombre, o a la conciencia ética que el hombre tenga en si como individuo puesto frente al Estado, o bien a la Iglesia que presume tener el principio y el poder de la moralidad del hombre y de toda su vida espiritual». (G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto,* pág. 113).

[56] M. Weber, *Die «Objeltivität» sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* (in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre,* Tübingen, 1922, págs. 146-214), pág. 151.

por su sueño romántico. Pero de Hegel han substaído armas intelectuales, por un lado, los teóricos del Estado ético; por el otro, los teóricos de la dictadura del proletariado, nueva clase universal; y ambos han negado la sociedad civil y la libertad formal, de las cuales hablaba Hegel, que son el Estado liberal de derecho y la libertad subjetiva.

LA CONCEPCIÓN HEGELIANA DEL ESTADO *

ZBIGNIEW A. PELCZYNSKI

Las ideas de Hegel, como las de cualquier otro filósofo político, pueden ser discutidas de varias formas. Se puede hacer una aproximación genética a las ideas, trazando su evolución desde las formulaciones más tempranas, generalmente simples y a menudo con formulaciones diferentes en alguna obra de juventud, a través de varias obras intermedias, hasta la «obra maestra» del autor. Se puede tomar una idea o un grupo de ideas de un filósofo político y trazar su desarrollo en la historia de la filosofía política. Se pueden comparar las ideas de un pensador con las de otro u otros. Se pueden observar las ideas políticas como reflejo de amplias corrientes de pensamiento, o de controversias contemporáneas; como una respuesta del pensador a los procesos sociales o a los sucesos políticos de su lugar y época; como expresiones de factores principalmente individuales, tales como prejuicios personales o sueños de evasión ante realidades desagradables de la situación histórica. O se pueden mirar las ideas sencillamente como son formuladas y desarrolladas en una obra en concreto, especialmente en aquella que es la expresión más madura y autorizada de la posición de un pensador político, sin preguntarse sobre cómo o qué las hizo llegar a ser lo que son. Todos estos enfoques son perfectamente legítimos; todos tienen sus limitaciones.

---

* Este estudio fue publicado primeramente en Z. A. Pelczynski (ed.), *Hegel's Political Philosophy. Problems and Perspectives*, Cambridge, 1971, págs. 1-29.

Sin embargo, si el estudio de los filósofos políticos del pasado es, por así decirlo, para lograr que se mantengan en el campo de la ciencia social y política más que en la historia de la filosofía o en la historia del pensamiento, debe haber algo aplicable a las inquietudes de los teóricos de la ciencia sociopolítica de nuestro tiempo. Esto no requiere necesariamente la influencia de sus teorías, aunque en ocasiones pueda ser así a través de conceptos sugeridos, modelos o enfoques. Pero debería, al menos, esclarecer su propia actividad, mostrándoles los aciertos y errores de otras mentes al tratar de enfrentarse con problemas similares. Es probablemente el último de los enfoques mencionados, el examen de las ideas en sí mismas prescindiendo de su origen y consecuencias, el que es entonces más valioso. Pero no se debería ser demasiado dogmático respecto a los procedimientos; cualquiera de ellos que prometa resultados puede ser fructífero combinado con un riguroso enfoque analítico. Aún así, antes de que pueda obtenerse un provecho completo de esta tentativa, se debe satisfacer otra condición: los conceptos, discusiones y teorías de los filósofos políticos del pasado deben ser traducidos a un lenguaje que entiendan los teóricos sociales y políticos contemporáneos. En el caso de Hegel, ésta es una tarea particularmente difícil, tanto porque su filosofía política es parte de un sistema filosófico general como porque la teoría política y social actual está confiada al pensamiento lógico y empírico mientras Hegel, al menos a primera vista, parece no tener sino desprecio hacia el empirismo y la lógica no dialéctica. Que un enfoque reinterpretativo de Hegel es, a pesar de ello, posible, ha sido mostrado al menos por un teórico político, y uno no puede desear más que seguir una trayectoria similar [1].

I

Deseo examinar en este ensayo uno de los conceptos más importantes, y al mismo tiempo más oscuro y controvertido, de las ideas políticas de Hegel: su concepto de Estado. Hay poca necesidad de acentuar su importancia. El concepto fundamental de cualquier filosofía política es el concepto del cuerpo político. Hay pocos problemas en filosofía política, si hay alguno, que no alcancen más pronto o más tarde la cuestión de qué clase de cosa es el poder

[1] Cfr. J. Plamenatz, *Man and Society*, 2 vols., Londres, 1963.

político. Los problemas de obligación política, de los derechos de los individuos frente al gobierno, de los derechos de los ciudadanos a la participación política y de los fines correctos o de la esfera de la acción gubernamental, necesariamente incluyen alguna concepción de la entidad política con la que se suscitan. Pero aunque el concepto de Hegel del Estado tiene todas estas ramificaciones, mi propósito primario es descubrir lo que Hegel quiere decir con «el Estado», explicar su significado y discutir el uso que hace de él en términos que sean inteligibles a los teóricos sociales y políticos, y sugerir las razones que le han movido a adoptar el concepto de Estado que encontramos en la *Filosofía del Derecho.* Mi creencia es que, mediante su concepto de Estado, Hegel esperaba comunicar algo sobre una realidad social y política que era original e importante, y que el concepto es oscuro porque intentó darle más significado del que es prudente que lleve un solo concepto. Sólo cuando éste se «descompone» (por usar una expresión que Max Weber empleó) en sus elementos constituyentes se le hace justicia, y también se elimina una gran parte de la oscuridad que le rodea.

La claridad y la sencillez son obviamente grandes virtudes en una filosofía política, y uno puede aventurarse a suponer que una gran parte del actual y casi obsesivo interés por la filosofía política de Hobbes, a pesar de sus numerosos y patentes defectos [2], es debido a la claridad del concepto hobbesiano de «comunidad» y, en realidad, a la claridad de su argumentación en conjunto. Pero el precio de la claridad puede ser la superficialidad, y esto es algo a lo que ciertamente Hegel escapa.

Es digno de resaltarse que el concepto de Estado tal como Hegel lo elaboró en principio tenía toda la claridad y simplicidad del concepto de Hobbes de «comunidad» sin varios de sus defectos. En un ensayo inédito sobre la constitución alemana [3] estaba interesado

[2] Una breve lista incluiría la insostenible filosofía materialista de Hobbes, la creencia de que la geometría galileana podía ser aplicada provechosamente a la política, la noción de contrato, la ambigüedad acerca de los fundamentos de la obligación política (fuerza, prudencia, ley natural o el mandato de Dios), la concepción completamente ahistórica y asocial de la vida política y la larga argumentación (que ocupa la mitad del *Leviatán*) sobre la coincidencia de las conclusiones de su filosofía política con la biblia cristiana.

[3] Escrita en el paso del siglo XVIII al XIX, aunque publicada por primera vez por G. Mollat en 1893. Traducida al inglés por T. M. Knox y publicada en *Hegel's Political Writings*, Oxford, 1964, con un ensayo introductorio de Z. A. Pelczynski (vers. cast. de D. Negro Pavón: *La Constitución Alemana*, Madrid, 1972).

en mostrar que, al contrario de la afirmación de muchos juristas eruditos y de las ilusiones más extendidas entre los alemanes, el Sacro Imperio Romano de la Nación Alemana ya no era un Estado.

> «Una multitud de seres humanos solamente se puede llamar Estado si está unida para la defensa común de la totalidad de su propiedad. Se entiende eso suficientemente de por sí, pero es necesario hacer constar que esta unión no ha de tener solamente la mera intención de defenderse, sino que ha de estar dispuesta a hacerlo mediante una auténtica resistencia, cualquiera que sea el poder y su resultado. (...) Para que una multitud constituya un Estado, hace falta que organice una defensa y una autoridad política comunes» [4].

Lo que distingue a un pueblo que es un Estado de aquél que es parte de un Estado o que forma una reunión de Estados separados —esto último es virtualmente, según Hegel, la posición de la nación alemana—, es su sometimiento a una autoridad pública común y suprema o poder del Estado *(Staatsgewalt* o *Staatsmacht)*. Esta autoridad está organizada de acuerdo a una constitución, y se ejerce a través de reglas y preceptos que poseen carácter obligatorio para todos. Hegel insiste en su ensayo en que las disposiciones de la autoridad pública deben ser capaces de obligar, deben producir efectivamente los resultados propuestos, y deben, por tanto, ser respaldadas por todas las clases del poder organizado (militar, fiscal, legislativo, etc.). Sólo entonces las disposiciones merecen el nombre de leyes, la organización de la autoridad pública el nombre de constitución, y el pueblo unido en la obediencia el nombre de Estado.

Aunque Hegel hace hincapié en la fuerza o poder *(Macht* o *Gewalt)* como necesario prerrequisito de un Estado, no hay nada en el ensayo que justifique el punto de vista de que para Hegel es la fuerza, mucho más que la ley, la esencia del Estado (en la terminología germana que él suscribe, un *Machstaat* más que un *Rechtsstaat*, como concepciones del Estado) [5]. El poder supremo del Estado

[4] O.c., págs. 153-154 (vers. cast., págs. 22-23).

[5] La acusación fue hecha en primer lugar por H. Haller, *Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland*, Leipzig/Berlín, 1921, y repetida por F. Meinecke,

actúa mediante leyes universales en los límites de su territorio. Se organiza en diferentes cuerpos o autoridades de acuerdo a las leyes constitucionales, y en la Europa de su época consiste normalmente en una monarquía constitucional limitada y un órgano representativo que fija los impuestos y participa del poder legislativo de la monarquía [6]. Lo que Hegel propone (a la par que duda si puede lograrse sin una reunificación por la fuerza) es precisamente la sustitución de la política de poder por el imperio de la ley en sus diversas partes del desintegrado imperio germánico.

Aunque Hegel define el Estado como la mera unión de hombres para la defensa común, incluso en este estadio temprano de su pensamiento político deja completamente claro que tal unión política no es un contrato de individuos anteriormente independientes motivado por el miedo o por un autointerés ilustrado. Es el resultado de una evolución de generaciones de individuos que forman una comunidad histórica, el producto de su vida comunitaria, desarrollada gradualmente en respuesta a circunstancias cambiantes, y lleva la huella de las dificultades del pasado [7]. Un pueblo o una nación, en el curso de la historia, desarrolla y perfecciona una maquinaria para la defensa común y para la regulación de sus cuestiones internas. El poder del Estado es, de este modo, creación de la nación, y la nación, mediante su sujeción a este poder y a través de la experiencia histórica común, se unifica en una comunidad política. El infortunio de Alemania, Italia y Polonia (apunta Hegel), en contraste con Inglaterra, Francia y España, fue no lograr adaptar sus autoridades públicas feudales a las necesidades del mundo moderno. El primer resultado fue que dos de ellas se desintegraron en dife-

---

Machiavellism: The Doctrine of Raison d'Etat and its Place in Modern History, Londres, 1957. Es cierto, sin embargo, que la posición de Hegel sobre los asuntos internacionales en aquella temprana obra estaba ya caracterizada por un acérrimo realismo. Niega que haya algún sistema de ley o moralidad que regule efectivamente las relaciones entre Estados y que pueda triunfar el ideal kantiano de la «paz perpetua». (Cfr. *Hegel's Political Writings*, pág. 208 y nota; vers. cast., pág. 105 y nota 2 en pág. 220).

[6] Cfr. *Hegel's Political Writings*, págs. 150, 160, 201, 202, 206, 217, 234, 235, 241.

[7] En ningún lugar de la obra está mejor expresado que en el siguiente pasaje *(O.c.*, pág. 146, vers. cast., págs. 12-13): «La organización de este cuerpo, que se denomina la Constitución del Estado alemán, se había formado en una vida completamente distinta a la que hubo luego y hay ahora; la justicia y la fuerza, la sabiduría y la bravura de tiempos pasados, el honor y la sangre, el bienestar y la miseria de generaciones, se han corrompido hace mucho, pero sus costumbres y sus condiciones ya extinguidas se expresan en las formas de este cuerpo.»

rentes Estados, y la tercera fue dividida por los poderes cercanos. Hegel no participa del optimismo de Burke en cuanto a que una nación puede hallar en su tradición política las respuestas necesarias a todos sus problemas políticos urgentes. Pero comparte plenamente el escepticismo de Burke sobre la posibilidad de construir un Estado estable sobre principios *a priori*, divorciados de las experiencias históricas y de los valores tradicionales de un pueblo [8].

Lo que es notable, sin embargo, es que Hegel prefiere concebir el Estado de la manera más rigurosa posible como la tarea legal y política de una comunidad (que generalmente denomina *Volk*, y ocasionalmente *Nation*). Las características específicas de la comunidad —su estructura social, sus divisiones étnicas, sus creencias religiosas, sus tradiciones y costumbres morales—, si bien pueden ejercer y ejercen influencia sobre el grado de participación popular en el gobierno, caen fuera de su concepto de Estado. Por una parte, se halla el pueblo, nación o comunidad, con todas sus diversas cracterísticas y su «ordenamiento social interno ... realizado por la acción libre de los ciudadanos» [9]. Por otra, su organización política, la autoridad pública suprema, con los estamentos especializados que comprende, y las leyes e instituciones que emanan de ella, en virtud de la cual el pueblo, la nación o comunidad, constituye una unión política o un Estado. Ambas son conceptualmente diferentes, aunque social e históricamente se entrelazan y son interdependientes. Esta manera de Hegel de contemplar el Estado en *La Constitución alemana*, a diferencia del Hegel de la *Filosofía del Derecho*, es compartida por la mayoría de los teóricos políticos ulteriores, incluyendo los contemporáneos [10].

II

¿Por qué entonces abandonó Hegel posteriormente esta concepción del Estado? ¿Por qué descubrió que el concepto de pueblo era

---

[8] Cfr. *o.c.*, págs. 161-164 (vers. cast., págs. 30-35). Una comparación detallada de las ideas de Hegel y las de Burke sobre la revolución y la tradición se encuentra en el estudio de J.-P. Suter, «Burke, Hegel and the French Revolution», in: Z. A. Pelczynski (ed.), *Hegel's Political Philosophy*, cit., págs. 52-72.

[9] *Hegel's Political Writings*, pág. 161 (vers. cast., pág. 30). Este y otros pasajes de la obra anticipan el concepto hegeliano posterior de «sociedad civil».

[10] Comparar, por ejemplo, las definiciones de «Estado», «nación», «comunidad» y «sociedad» en la obra de Ernest Barker, *Reflections on Government*, Oxford, 1942, págs. XV, XVI.

tan completamente insatisfactorio que en la *Filosofía del Derecho* lo trató con el más absoluto desprecio? [11] ¿Por qué lo reemplazó por los conceptos de «sociedad civil» y «Estado» y dio a estos últimos un significado diferente del que habían tenido en el ensayo anterior? Está más allá del alcance de este ensayo investigar los detalles del desarrollo de su pensamiento sobre el Estado entre *La Constitución alemana* y la *Filosofía del Derecho*. Sin embargo, se pueden decir varias cosas. Poco después de escribir el borrador del ensayo, Hegel se trasladó a enseñar a la universidad de Jena, y fue durante el llamado período de Jena de su vida cuando repensó sus ideas políticas a la vez que formulaba su propio sistema político en consciente oposición a sus maestros filosóficos anteriores: Kant, Fichte y Schelling [12]. Hegel había llegado a estar completamente insatisfecho con las concepciones individualistas de la ley natural y la moralidad, y con las correspondientes posiciones sobre la naturaleza humana de sus predecesores filosóficos, que le parecieron incapaces de hacer justicia a importantes aspectos de la vida ética, social y política, y se encaminó de nuevo hacia la filosofía de Platón y de Aristóteles y hacia el examen de la *polis* griega y de su cultura [13]. El discernimiento que alcanzó del análisis de la filosofía,

[11] Cfr. *Philosophy of Right*, trad. inglesa de T. M. Knox, Oxford, 1942, págs. 182 y s., 195 y s., 198 *(FD*, párr. 279 Obs., 301 Obs., 303 Obs.).

[12] Los diferentes estadios del desarrollo de su pensamiento político están reflejados en un ensayo sobre la ley natural (publicado como artículo en 1802-3), un boceto aproximadamente coetáneo de teoría ética, publicado póstumamente bajo el título *System der Sittlichkeit*, dos cursos de lecciones universitarias impartidos en 1803-4 y 1805-6 y publicados póstumamente bajo el título *Jenenser Realphilosophie*, I y II, y el primer libro publicado por Hegel, *La Fenomenología del Espíritu* (1807). El desarrollo se completa en la *Ciencia de la Lógica*, publicada en 1812-16 y en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, publicada en 1817. La *Filosofía del Derecho* (publicada en 1821) es una versión ampliada de la parte de la *Enciclopedia* que trata del «espíritu objetivo». Un tratamiento más completo de sus aspectos éticos, sociales y políticos se encuentra en la recopilación de M. Riedel, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt a.M., 1969. Para un estudio inglés sobre el desarrollo filosófico de Hegel, ver la obra de W. Kaufmann, *Hegel: Reinterpretation, Texts and Commentary*, Garden City, New York, 1965, que incluye una excelente cronología y bibliografía de las obras de Hegel. Una descripción más breve del desarrollo del sistema hegeliano hasta la *Lógica* se halla en I. Soll, *An Introduction to Hegel's Metaphysics*, Chicago, Londres, 1969. Algunos aspectos de la filosofía de Hegel que guardan relación con su filosofía se analizan en G. A. Kelly, *Idealism, Politics and History: Sources of Hegelian Thought*, Cambridge, 1969.

[13] Su interés por la Grecia antigua fue incluso anterior al período de Jena, como se observa en los así llamados escritos teológicos de juventud. Pero sólo en Jena logró Hegel realizar una síntesis de las tradiciones filosóficas antiguas y modernas, que fueron la nota distintiva de su filosofía de madurez.

la historia y la literatura de la antigua Grecia fue que los hombres forman verdaderas comunidades únicamente cuando participan de las mismas concepciones sobre la vida correcta y se identifican sinceramente con los ideales morales básicos de su país o su cultura. A estas concepciones y valores compartidos y universalmente aceptados, que están vivas y operantes en las acciones y actitudes de los miembros de la comunidad y, por así decirlo, encarnadas en las costumbres, leyes e instituciones que regulan sus relaciones, Hegel las denomina *Sittlichkeit* (traducido normalmente como «vida ética, «ética social», «ética concreta» o «moralidad social») [14]. Por consiguiente, un pueblo o una nación forma una verdadera comunidad en cuanto y en la medida en que sus interrelaciones están animadas e impregnadas por *Sittlichkeit*. Las instituciones políticas griegas no eran algo aparte del *ethos* de la *polis*, sino una porción y un componente de su vida ética, en verdad casi su parte más importante. Una *polis* era una comunidad ética que tenía un semblante político, no una comunidad sobre la cual las instituciones políticas fueran, por decirlo así, impuestas desde el exterior. Las leyes y el gobierno eran únicamente algunos de los vínculos que entrelazaban a una persona en el interior de una comunidad. Esta idea de la *polis* como comunidad ética fue aplicada por Hegel al Estado moderno durante el período de Jena.

Aunque la concepción de Hegel de la eticidad y el modelo de Estado como una comunidad ética y no meramente política provenían de la Grecia antigua, era completamente consciente de algunas diferencias fundamentales entre esta Grecia antigua y las culturas europeas modernas [15]. En verdad tuvo gran cuidado en poner de relieve estas diferencias en sus escritos, e insistía siempre en que el Estado moderno no podía ser concebido simplemente en los tér-

---

[14] Las traducciones francesas de *Sittlichkeit*, alguna de las cuales refuerza algún aspecto del concepto son *ethique, morale vivante*, y *morale realisée*. El término *Sittlichkeit* proviene de *Sitte* (costumbre, moral).

La traducción inglesa corriente de *Sittlichkeit* es *ethical life*. Este término es usado profusamente en este estudio, y al parecer no siempre o no necesariamente como correlativo a dicho concepto; cuando parece referirse claramente a *Sittlichkeit* lo traducimos por *eticidad*, que es el término convencional castellano correspondiente. (Nota del traductor.)

[15] Una cultura —denominada «reino» o «imperio» *(Reich)* por Hegel— era una reunión de comunidades que, aunque diferentes, participaban de los mismos valores básicos. Había así una semejanza familiar entre la vida moral de todas las comunidades en el interior de una cultura, si bien las influencias históricas dieron a cada comunidad una configuración característica de los conceptos y valores éticos.

minos de la *polis*, cuyas ideas éticas específicas y cuyas instituciones sociales y políticas eran sencillamente inaplicables al mundo moderno. Una diferencia obvia —que observó desde el principio— fue el tamaño enormemente acrecentado de las naciones-estado modernas, y su sistema mucho más complejo de relaciones económicas y sociales. Estos factores requieren la existencia de un sistema permanente, especializado y altamente organizado de órganos de gobierno: una autoridad pública suprema o poder del Estado *(Staatsgewalt)*. A diferencia de la implicación directa y personal de los antiguos griegos en la vida pública de la *polis*, el gobierno del Estado moderno admite la participación popular únicamente a través de instituciones representativas, y requiere que gran parte de su labor sea ejecutada por políticos y gobernantes profesionales [16].

Pero una diferencia aún más importante se halla en la naturaleza de los lazos éticos entre los individuos y la comunidad que es característica de las dos culturas. La *polis* griega absorbía tan completamente a sus miembros y su *ethos* era tan sacrosanto que era inconcebible para ellos cuestionarse sobre los principios fundamentales de la *polis* o hacer valer su derecho a alguna pretensión para la satisfacción de sus intereses particulares al tiempo que participaban en la vida política. Más aún, la identificación de los ciudadanos con la comunidad era inconsciente y espontánea. Se puso de relieve que las costumbres, las tradiciones y la educación ciudadana, reforzadas por el arte, la literatura, la filosofía y la religión, eran todas ellas partes esenciales de la forma de vida griega o «espíritu del pueblo» [17].

Por otra parte, la singularidad de la cultura europea moderna, debida en gran parte al derecho romano y a las doctrinas modernas sobre la ley natural, es que los hombres se conciben a sí mismos no sólo como miembros de una comunidad, sino también —y a veces en primer lugar— como portadores de derechos privados frente al Estado y como poseedores de legítimos intereses particulares y de grupo. Desde el punto de vista de Hegel, el cristianismo ha producido un efecto igualmente profundo sobre la cultura euro-

[16] Cfr. *Hegel's Political Writings*, págs. 158, 160, 202-3, 206.

[17] Hegel reconoció más de una vez su deuda hacia Montesquieu por haberle permitido ver las leyes y las instituciones políticas como algo íntimamente entrelazado a la vida espiritual de un pueblo, a la vez que la expresaba. Cfr *Philosophy of Right*, págs. 16, 161, 177-8.

pea, especialmente tras haber sido desarrollado por la Reforma y secularizado por la Ilustración. Bajo su influencia los hombres han llegado a considerarse a sí mismos como agentes morales, no reconociendo autoridad mayor que su propia conciencia o razón. Hegel denomina a la primera tendencia «particularidad» y a la segunda «subjetividad»; ambas unidas constituyen el fenómeno europeo, característico de la vida moderna, del individualismo. Aun cuando el individualismo tiene raíces muy profundas, únicamente fue a partir de la Revolución francesa cuando se convirtió en la fuerza cultural dominante y empezó a trastocar la realidad social y política. Hegel estaba convencido de que la influencia de la Revolución francesa había sido determinante, aunque reconocía que había partes de Europa donde sus efectos eran aún bastante pequeños a principios del siglo diecinueve. Incluso en los tres países más avanzados —Francia, Inglaterra y Alemania—, algunos sectores de la población estaban mucho más influidos por el espíritu del individualismo que otros. Mucho antes que Tocqueville y Marx, Hegel percibió que era la burguesía la que formaba la principal base social del individualismo, y a través de quien la Europa de la Edad Media, tradicional y consciente del sentimiento de comunidad, había sido socavada [18].

Lo que Hegel, en la *Filosofía del Derecho*, denomina «sociedad civil» es la creación positiva del individualismo, y lo proclama específicamente como la hazaña del mundo moderno [19]. Representa el reconocimiento creciente por la comunidad de que sus miembros tienen derechos e intereses legítimos también como particulares, como individuos privados, y no únicamente como miembros de una de las tradicionales agrupaciones de la comunidad. Esto significa también el reconocimiento de que los individuos tienen opiniones personales sobre un amplio campo de cuestiones, que tienen derecho a respetar y a expresar libremente, incluso en el caso de que sean diferentes a las creencias y valores establecidos. Claro está

[18] En *La Constitución alemana* Hegel habla de «el sentido burgués, que atiende únicamente a un fin individual y autosubsistente y no tiene consideración al conjunto». Cuando la burguesía alcanzó el poder político a consecuencia del crecimiento de las ciudades imperiales, su espíritu se convirtió en una de las causas principales del declive del Imperio Germánico. Cfr. *Hegel's Political Writings*, págs. 190, 191.

[19] Cfr. *FD* párr. 182 Agr. En el párr. 185 y Agr. Hegel contrasta el reconocimiento de la particularidad en el mundo moderno con su negación en Platón (cuya *República* considera como una interpretación de la eticidad griega, *FD*, prólogo). En el mismo párr. Hegel menciona el derecho romano y el cristianismo como las causas esenciales del individualismo.

que para ser aceptables a un hombre moderno, estos principios tradicionales deben tomar la forma de convicciones racionales, aunque sean subjetivas, al tiempo que la eticidad debe aparecer a los individuos no como algo ajeno y contrario a su interés particular, sino como algo inextrincablemente ligado a ellos, y en lo cual su interés privado confía verdaderamente en última instancia. En realidad, es la moral tanto como una prudente obediencia a la autoridad pública suprema —en cuyas manos se halla la que promueve la satisfacción de los intereses particulares y permite la expresión de las opiniones y deseos sobjetivos [20].

En sus escritos posteriores al período de Jena, Hegel diferencia nítidamente la eticidad y las relaciones morales de otras clases de principios normativos y reglas que regulan la conducta humana en la sociedad moderna. En particular, distingue *Sittlichkeit* de *Recht* y *Moralität*. Por *abstraktes Recht* entiende los principios generales de la ley que hacen referencia a derechos personales tales como el derecho a la vida y a la propiedad, y diversas libertades individuales. Provenientes del derecho romano y desarrollados y racionalizados por generaciones de juristas posteriores y defensores de la ley natural, forman, según Hegel, un conjunto de principios abstractos que necesariamente subyace en todo sistema legal positivo de los países civilizados en todo lo que estos sistemas tienen de racional. Por *Moralität* denota Hegel el sentido kantiano de moralidad en el cual el valor de la acción de un hombre depende de la bondad de su motivo y la conciencia del individuo determina en último término cómo debería tratar a los otros individuos [21]. Mientras la esfera del derecho es objetiva y se interesa por la conformidad de la conducta externa con el sentido de la ley, independientemente de los motivos, la moralidad es una esfera donde el juicio personal de un sujeto moral tiene primacía sobre las exigencias de la clase de reglas con las cuales el individuo se encara en su vida social (la moralidad convencional, la ley consuetudinaria o la legislación del Estado). Hegel reconoce la validez de ambas clases de órdenes normativos en ciertos campos limitados, pero está con-

[20] Para una anticipación de este punto de vista en *La Constitución alemana*, cfr. *Political Writings*, págs. 159-164.

[21] Para un análisis reciente de las posiciones éticas de Hegel y especialmente de su crítica a la moral kantiana, cfr. W. H. Walsh, *Hegelian Ethics*, London/New York, 1969 (vers. cast. de E. Guisán: *La ética hegeliana*, Valencia, 1976).

vencido de que por sí mismos no son suficientes para unir a los individuos en una comunidad duradera y cohesionada. El ciudadano observante de la ley puede actuar legítimamente fuera de la sociedad civil cuando el principio de reciprocidad se ve violado o su propio interés se descuida o se sacrifica sin razón alguna. El individuo moral (como el caso extremo de un objetor de conciencia contemporáneo) pone en cuestión todas las reglas de la sociedad o del Estado. El hombre ético, el miembro de una verdadera comunidad, no puede hacer ni desear ninguna de las dos cosas, ya que no reconoce otros valores que aquellos de su comunidad y su cultura que hayan pasado el examen de un escrutinio racional. Únicamente la ética, como alternativa a los vínculos jurídicos y morales, es capaz de formar las bases de una verdadera comunidad. Ni una sociedad de hombres racionales que restrinjan sus acciones egoístas en beneficio de una coexistencia en paz, ni una sociedad de sujetos morales guiados por su conciencia individual, sino únicamente una sociedad de hombres que compartan y se guíen por una eticidad común puede, por lo tanto, hablando con propiedad, ser considerada una comunidad. Hegel cree de hecho que la eticidad, aunque no siempre de manera completamente consciente, es la real y operativa forma de conducta humana, y que el derecho abstracto y la moralidad son meramente abstracciones unilaterales en las que la filosofía crítica de la ilustración ha disuelto la ética social concreta.

Correspondientes a los tres tipos de orden normativo, Hegel distingue tres tipos de libertad. En realidad, el problema de la libertad estaba en la primera línea de su pensamiento cuando formulaba su teoría ética, social y política. En la esfera del derecho un hombre es libre cuando puede hacer lo que quiera, siempre que respete el mismo derecho de los otros hombres, esto es, siempre que actúe dentro de los límites de la reciprocidad. En la esfera de la moralidad, la libertad consiste en la autonomía de la conciencia individual respecto a todas las normas externas y establecidas que demandan conformidad. El tipo superior de libertad, la libertad en la esfera ética, es la guía de las acciones personales en la vida, los principios efectivos de la propia comunidad, claramente comprendidos y deliberadamente aceptados, y la confiada seguridad de que los otros miembros de la comunidad actuarán del mismo modo.

III

Los conceptos políticos y sociales de Hegel son oscuros y difíciles de comprender porque son muy complejos. Esta complejidad es resultado de su concepción del verdadero método filosófico, que debe conceptualizar varias formas de experiencia humana y relacionarlas mutuamente como necesariamente conectadas. Un concepto *(Begriff)* —en el sentido particular y propio de Hegel—, es inevitablemente complejo porque es una síntesis dialéctica de formas opuestas de experiencia. Su concepto de Estado, por lo tanto, tal como lo encontramos en su forma madura en la *Filosofía del Derecho*, contiene, de manera altamente condensada, diversas experiencias, observaciones, influencias intelectuales y otros elementos, algunos de los cuales han sido ya esbozados. Es este concepto moderno y altamente complejo de Estado el que ahora deseo analizar, y usar posteriormente para iluminar ciertos rasgos de la teoría política de Hegel. El tema será abordado mediante la consideración de dos conceptos que Hegel distingue explícitamente, y subdividiendo luego el segundo de nuevo en dos conceptos que Hgel distingue sólo incidentalmente y muchas veces de ninguna manera.

En la *Filosofía del Derecho*, Hegel hace una distinción básica entre «sociedad civil» [22] y «el Estado». El primer término es también una forma de Estado o, mejor dicho, un aspecto del Estado; en palabras de Hegel, «puede ser *prima facie* considerado como el Estado externo, el Estado fundado en la necesidad, el Estado tal como el entendimiento lo concibe» [23]. La sociedad civil es el Estado moderno concebido como un sistema de autoridades públicas y órganos autónomos que existen para promover los intereses particulares de los individuos o de sus grupos más o menos organizados, para proteger sus derechos legales como personas, la propiedad, el contrato y demás, y para reforzar sus obligaciones mutuas. Pero es también una red de relaciones privadas y espontáneas establecidas dentro del entramado de la ley por individuos que persiguen sus

[22] El término «sociedad civil» ha sido usado por escritores como Locke, Hume, Smith y Ferguson, además de por algunos de sus contemporáneos en Francia, a los que Hegel había leído. En último término se puede acudir a la aristotélica *koinonia politike* y la *societas civilis* de Cicerón. Ver especialmente la aportación de M. Riedel en este mismo volumen: «El concepto de "sociedad civil" y el problema de su origen histórico».

[23] *FD*, párr. 183.

fines particulares (el «sistema de necesidades»), que Hegel considera un aspecto esencial de la «sociedad civil».

Decir que la «sociedad civil» es «el Estado tal como el entendimiento lo concibe» es una manera hegeliana de decir que hay otro modo más adecuado de concebir el Estado. El complejo de actividades, actitudes, reglas e instituciones que forman la «sociedad civil» es solamente un aspecto de la vida política y social «abstraído» de un sistema más amplio, más rico o más «concreto» mediante un proceso de pensamiento abstracto y formal que Hegel denomina «entendimiento» [24]. El carácter «abstracto» de la «sociedad civil» no puede ser apreciado sin un conocimiento directo de la terminología de Hegel. Las leyes que garantizan los derechos individuales a la vida, a la libertad y a la propiedad, que son las bases normativas de la «sociedad civil», presuponen a una persona o grupo de personas que las establecen: un legislador o una asamblea legislativa. Las funciones reguladoras y de bienestar de la autoridad pública vigente en la «sociedad civil» presuponen una autoridad pública superior que determine la finalidad de estas funciones, estructuras establecidas y procedimientos, que designe y supervise a su personal, etc. Las asociaciones de individuos formadas en la «sociedad civil» («corporaciones» y «estamentos») presuponen asimismo como mínimo el reconocimiento de su autonomía o privilegios por algún órgano superior. Finalmente, hay ciertas actividades políticas vitales, tales como las relaciones exteriores, la defensa y la conservación de las colonias, que la «sociedad civil» no está organizada para desempeñar, y que por tanto caen fuera de su finalidad. Todas estas actividades e instituciones que trascienden a la «sociedad civil» se hallan dentro de los fines del Estado o, mejor dicho (tal como Hegel lo expresa en párr. 267 de la *Filosofía del Derecho)*, del fin de «el Estado estrictamente político y su constitución».

Los principales órganos de este «Estado político» son la «corona» (monarquía hereditaria, un ejecutivo colectivo (gabinete), designado por el monarca y responsable ante él, y un órgano representativo (la «asamblea de los estamentos»), que participan de los poderes legislativo, fiscal y supervisor del monaarca. Juntos forman la autoridad pública suprema *(Staatsgewalt)*, que Hegel ya había diferenciado en su ensayo sobre la constitución del Imperio alemán. Pero

[24] Sobre la diferencia ente «entendimiento» y «razón», cfr el prólogo a la trad. inglesa de la *FD*, págs. VII, VIII, X y XI.

una parte esencial del «Estado político» es también la opinión pública, esto es, el conjunto de las posiciones y creencias sobre el Estado, sobre su organización, funcionamiento, líneas de actuación y demás, que son mantenidas y expresadas por los súbditos de la autoridad pública. La opinión pública representa lo que Hegel denomina «el momento de la subjetividad» en el «Estado político», y está garantizada por leyes qe permiten la libre conversación, la libertad de prensa y de edición, y la libertad de reunión con propósito de discusión política [25].

La distinción de Hegel entre «sociedad civil» y «Estado político» está expuesta a la crítica en dos aspectos. Complica la autoridad pública, que forma un sistema altamente integrado de órganos e individuos que desempeñan poderes oficiales, dividiéndola en dos esferas diferentes: la autoridad pública suprema del «Estado político» y los tribunales legales y la «policía» (subordinada a las autoridades públicas) de la «sociedad civil». Podría haber sido posible, y ciertamente seria más natural, considerar las dos clases de autoridades como dos partes de un mismo sistema de autoridad pública, al mismo tiempo que sus actividades fueran consideradas como fases o estadios del mismo proceso gubernativo. (De esta forma, por ejemplo, las leyes sancionadas por el monarca y los estamentos en el «Estado político» son puestas en vigor por tribunales legales y por diversas autoridades administrativas, como órganos de la «sociedad civil»). Hegel, de hecho, admite que en la práctica los dos grupos de instituciones están «orgánicamente relacionados», esto es, que obram en interacción e interdependientemente. Pero «organismo» implica también diferenciación o «articulación», porque los propósitos a los que sirven le parecen tan diferentes que las dos clases de autoridades, y las dos clases de actividad, son nítidamente diferenciadas por Hegel. Las autoridades civiles sirven primariamente a los intereses de los individuos y de los grupos; las autoridades políticas sirven primariamente a esos individuos como totalidad. La distinción determina diferencias no sólo a nivel institucional, sino también diferencias en la perspectiva, cualificaciones, el carácter de los derechos y deberes, su universalidad, y otros aspectos, de los hombres que actúan en cada una de las dos esferas. La condición de miembro de la «sociedad civil» está igualmente abierta a todos

[25] *FD*, párrs. 315-320 y Agr.

los adultos racionales; mientras que la del «Estado político» (tal como Hegel lo concibe) es selectiva y jerárquica. Un propietario es libre de disponer de su propiedad según su conveniencia, al menos dentro de amplios límites; la ley le permite ser absurdo y caprichoso en su actuación. De aquellos que participan en el proceso político se espera, al contrario, que muestren un sentido de responsabilidad y de devoción por el bien público.

El otro rasgo cuestionable de la distinción de Hegel susceptible de crítica es que no es únicamente una distinción entre dos clases de autoridades públicas y de relaciones reguladas por la ley. La «sociedad civil» y el «Estado político» son áreas de actividad que incluyen las acciones privadas y las actitudes subjetivas de sus respectivos miembros, tanto como leyes e instituciones objetivas. Ambas son igualmente manifestaciones de la eticidad, y aunque Hegel intenta diferenciar nítidamente las dos esferas, la diferenciación se hace bastante confusa al final. Por ejemplo, Hegel habla de la «sociedad civil» como la antítesis de la eticidad; pero otras veces admite que aquélla produce y estimula al menos algunas actitudes éticas [26]. De forma similar, el «Estado político» no es un protector exclusivo de las actitudes éticas, puesto que, como vimos, la opinión pública es esencialmente subjetiva y caprichosa. Por lo menos, una clase de «sociedad civil», el «estamento universal» de funcionarios civiles, encuentra en el servicio público la satisfacción de sus necesidades e intereses particulares, en el sentido de que obtienen sus ingresos y su prestigio social del servicio público. Por consiguiente, también en cuanto al aspecto no institucional hay una separación nada bien definida entre las dos esferas.

Hegel hace especial hincapié una y otra vez en la distinción entre el «Estado político» y la «sociedad civil», pero de nuevo fracasa al señalar una diferencia lógicamente consistente. Ambos son sistemas u órdenes de actividad que producen, por una parte, resultados específicos (por ejemplo, la seguridad de la propiedad o la independencia nacional) y, por otra, una cierta clase de unidad o cohesión o (en el lenguaje de la sociología moderna) integración social. Como Hegel apunta, la unidad de la «sociedad civil» es bastante

---

[26] Cfr. *FD*, párr. 184: «Es el sistema de la eticidad que se ha perdido en sus extremos», en el que «la particularidad (tiene) el derecho de desarrollarse en todos los aspectos». Inlcuso en el párr. 254 Hegel llama a la corporación «la segunda raíz ética del Estado», y compara su influencia con la de la primera raíz, la familia.

escasa a causa del individualismo dominante en ella. «Los individuos, en su calidad de burgueses en este "Estado civil", son personas privadas cuyo fin es su propio interés» [17]. Por otra parte, una unidad como la que esta «sociedad civil» posee surge poco más o menos bastante inconscientemente y automáticamente. Los hombres están unidos por el proceso productivo y por el intercambio de bienes y servicios, por participar en el proceso social de la división del trabajo. Aunque se dirigen directamente hacia su propio interés, fomentan indirectamente el interés de otros miembros de la «sociedad civil». Hegel acepta sólo parcialmente la teoría de la «mano invisible» de Adam Smith, porque considera que las autoridades públicas deben intervenir en el interior del funcionamiento del mercado y en la vida social en general, cuando los procesos mecánicos no logren producir los resultados esperados. A diferencia del orden civil (o social), el orden político se realiza bastante consciente y deliberadamente, mediante reglas e instituciones adoptadas para este fin, y manejadas por hombres cuyo interés y cuyo deber consiste en la promoción de la unidad y la cohesión nacional [18].

El efecto de estas reglas e instituciones, añade Hegel, es reforzado por el patrimonio espontáneo o «sentimiento político» *(politische Gesinnung)*, que puede variar desde la mera «confianza» hasta «un conocimiento adecuado». Estos sentimientos, ideas y actitudes, hacen que los ciudadanos ordinarios, y especialmente aquellos con una importante participación del «poder del Estado», identifiquen su interés privado con el bien público [19]. En ambas esferas, por lo tanto, la integración es fomentada por una mezcla de acciones inconscientes y deliberadas de las autoridades públicas y de sentimientos espontáneos y actividades de los individuos privados, aunque la proporción de ambos elementos es diferente en cada esfera.

En este mismo párr. 267 de la *Filosofía del Derecho*, donde Hegel distingue la naturaleza subjetiva del patriotismo y el «mundo objetivo» de las leyes y las instituciones como dos aspectos com-

[17] *FD*, párr. 187.

[18] «El Estado sabe ... lo que quiere, y lo sabe en su universalidad, como algo pensado; por eso obra y actúa siguiendo fines sabidos, principios conocidos y leyes que no son sólo en sí, sino también para la conciencia; del mismo modo, si se refiere a circunstancias y situaciones dadas, lo hace de acuerdo con el conocimiento que tiene de ellas». *FD*, párr. 270. Pero esto también puede decirse de las actividades de los tribunales y de la «policía».

[19] *FD*, párrs. 267-268 y Agr.

plementarios del Estado, es en el que usa la expresión «el Estado estrictamente político y su constitución». La expresión original alemana «*der politische Staat*» es usada también por Hegel en los párrs. 273 y 276, pero es traducida como «el Estado como entidad política» en la traducción de Knox. La aparentemente curiosa expresión «Estado político» es de la máxima importancia para la comprensión del concepto hegeliano de Estado. Sugiere que, aparte de la «sociedad civil» («el Estado tal como el entendimiento lo concibe») y el «Estado estrictamente político» (que, aunque más preciso, es todavía un concepto abstracto), Hegel posee aún otro concepto de Estado, más complejo incluso: «Estado» *sans phrase*, «Estado» sin otra calificación, «Estado» propiamente dicho. Es este Estado el que Hegel denomina «la realidad de la Idea ética» [30] o «la realidad de la libertad concreta», y sobre el que acumula todos los aparentemente exagerados superlativos por los que la *Filosofía del Derecho* es conocida. El Estado, en este sentido, significa la totalidad de la población de un país independiente y «civilmente» organizado en la medida en que está impregnada por una eticidad y constituye un «orden moral» o una «comunidad ética». En el interior de esta amplia («universal») comunidad a la que todos los habitantes —en cuanto que seres éticos— pertenecen, se encuentra lo que Hegel denomina en el párr. 145 de la *Filosofía del Derecho* diferentes «momentos», aspectos o esferas de la «eticidad». Estos «momentos» son «los poderes éticos que regulan la vida de los individuos»; son la familia, la sociedad civil y el Estado, por el cual Hegel probablemente denota el Estado en sentido estrictamente político (el «Estado político»). Mediante el entramado de reglas y autoridades del «Estado politico», la amplia comunidad ética nacional adquiere una forma política estructurada y estable, un sistema metódico que actúa en el mundo histórico en el interior y en el exterior de sus fronteras, y como una individualidad respecto a otras comunidades nacionales. En el párr. 267 Hegel trata el «Estado estrictamente político y su constitución», el «organismo del Estado». Pero este organismo u organización [31] no debe ser confundido con el «Estado»

[30] En *FD*, párrs. 257 y 260, respectivamente.

[31] Hegel iguala con gran énfasis las dos. Cfr. la nota 9 de Knox a *FD*, párr. 267 (vers. inglesa, pág. 364), donde Knox también remarca la distinción recién hecha y define el «Estado propiamente dicho» como «la totalidad de la vida humana en cuanto que vida de seres morales unidos en una comunidd por la tradición, religión, convicciones morales, etc.».

como tal; una parte o aspecto del todo, aunque sea vital, es no obstante solamente una parte. Hegel ha sido frecuentemente mal comprendido por su fracaso en establecer una clara y explícita distinción entre el «Estado» en sentido amplio y «el Estado estrictamente político», y porque usa el término simple «Estado» tanto cuando tiene en la mente solamente el aspecto político como cuando piensa en el político junto con el aspecto ético. Si bien es verdad, como Knox escribe[12], que «el fracaso para notar esta (diferencia) ha sido responsable de numerosas tergiversaciones de la posición de Hegel y de su actitud hacia el Estado», ciertamente una gran parte de la culpa recae sobre los hombros del propio Hegel.

IV

Es posible describir las diversas ideas que caracterizan la concepción de Hegel del Estado de la siguiente forma. Los hombres forman comunidades de varias clases, en las que hallan —o mejor dicho, procuran más o menos conscientemente conseguirlo—, la satisfacción de sus necesidades físicas y de las necesidades de su naturaleza espiritual, esto es, de su naturaleza como seres capaces de pensar y de querer. Entre estas comunidades, una en particular, el Estado, es de la máxima importancia para los hombres. Mirado de una cierta forma, un Estado es meramente una cierta población que se sitúa en el interior de un territorio concreto y se somete a las reglas y mandatos de hombres con autoridad, quienes no reconocen poder alguno superior dentro o fuera de los límites del Estado. De este modo, un lazo esencial entre los miembros del Estado es su común sometimiento a una autoridad pública suprema e independiente. Esta autoridad generalmente actúa mediante leyes, o en ocasiones mediante mandatos prerrogativos que, al igual que las leyes, tienen validez legal universal dentro de los confines del Estado. Puede también poseer diversas autoridades subordinadas para hacer cumplir sus mandatos y aplicar sus leyes en diversas esferas concretas, locales o generales. En otras palabras, las reglas y los mandatos establecidos por las autoridades son un conducto mediante el cual la población del Estado se transforma en una comunidad.

Pero aunque es un lazo importante, no es el único. Los miem-

[12] En su nota a *FD*, párr. 267, citada anteriormente.

bros del Estado establecen y mantienen, mediante su propia actividad libre, un vínculo de relaciones que, aunque reguladas por la ley, no son en modo alguno producto del orden legal. Estas relaciones son el resultado de decisiones individuales originadas por el interés propio o, por lo menos, por alguna concepción personal de lo que es bueno para el hombre. Pueden ser cambios definitivos u operaciones repetidas o instituciones más o menos permanentes como el matrimonio o la corporación [13]. A diferencia de lo anterior, del vínculo político, Hegel llamaría «civil» a este vínculo, aunque nosotros preferiríamos denominarlo social.

Hay, finalmente, un tercer tipo de vínculo: el ético. En la medida en que los miembros del Estado participan de las mismas concepciones, principios o ideales de la vida correcta —que han sido transmitidos de generación en generación (aunque no necesariamente de forma inalterable)— forman una comunidad en un tercer sentido: una comunidad ética [14]. Además de los conceptos éticos, hay otros factores «espirituales», tales como un lenguaje común, la cultura, la religión o la conciencia nacional, que pueden unir a los miembros del Estado cuando todos participan de ellos, pero que también pueden dividirlos si no es así. Y estas mismas fuerzas pueden conducir a todos o a algunos de los miembros de Estados diferentes a un tipo de comunidad más amplia y difusa. Pero cualquiera que sea su efecto, Hegel no les concede tanta importancia como a las otras formas de integración. Tal vez esto es debido, en el caso de la religión, a que Hegel ve la religión cristiana estrechamente relacionada con la eticidad, a la que fortalece cuando es protestante y contra la que milita si es católica.

Los tres tipos de lazos comunitarios que Hegel toma en consideración, aunque conceptualmente distintos, no actúan independientemente unos de otros. Él cree que son interdependientes y que

[13] Las relaciones sociales también originan las clases, pero Hegel no está interesado en ello, a menos que adquieran un *status* oficial a los ojos de la autoridad pública, en cuyo caso se convierten en estamentos.

[14] Dentro del amplio Estado comunitario hay algunas más estrechas que otras, tales como familias, corporaciones e iglesias. Pueden ser también más amplias o más limitadas las «familias» éticas que componen miembros de países independientes que pertenecen a la misma cultura o civilización y aceptan valores éticos similares. También las relaciones sociales y económicas típicas de la «sociedad civil» trascienden en ocasiones los límites del Estado y relacionan miembros de diferentes Estados en una trama libremente entretejida de relaciones. Hegel ignora este aspecto, que ha llegado a ser crecientemente importante desde su época.

están orgánicamente relacionados. Las leyes fomentan los intereses de los miembros de la sociedad y expresan sus convicciones éticas. Los vínculos, tal como existen en la práctica, pueden también obrar unos contra otros, y producir discordancia social e inestabilidad política, así como confusión e incertidumbre en las mentes individuales. Este estado de cosas es algo que el hombre, como ser racional, desaprueba firmemente y persigue eludir. Los hombres intentan adaptarse a las actitudes éticas, a las relaciones sociales y a las instituciones legales y políticas de tal forma que se consiga el máximo de armonía en la comunidad nacional. Pero la única forma de integración que está sometida a la disposición deliberada y directa es el orden legal o político. Las leyes y las autoridades que las decretan y hacen cumplir son las que están bajo el control directo de los hombres, quienes naturalmente pueden variar desde una pequeña minoría a la mayoría de la población, de acuerdo al carácter de la autoridad pública. Las actividades «civiles» de los miembros del Estado, aunque reguladas por la ley, dependen en última instancia de sus propias opiniones y deseos subjetivos, y no pueden ser influidas directamente. El orden ético cambia lentamente y su cambio depende de desarrollos culturales más amplios, que actúan de acuerdo a sus propias leyes de desarrollo; a corto plazo, éste debe darse por supuesto, y puede solamente ser más explícito y efectivo a través de la acción deliberada. El orden político es así la forma más controlable de integración social; la comunidad que posee una autoridad pública suprema con todos los poderes necesarios estará en mejor posición para mantener la armonía y la estabilidad de su vida comunitaria y para racionalizar las relaciones éticas y sociales, que una comunidad que sea o más amplia o más reducida que el Estado, y por tanto esté desprovista de tales condiciones favorables. Es razonable, pues, que los hombres quieran formar comunidades organizadas políticamente, que acepten los sacrificios y las restricciones que envuelven a los miembros del Estado y que luchen lo más posible por mejorar su organización y por preservar su independencia e integridad. Éste es, según creo, el punto esencial de la concepción hegeliana del Estado. No está expresado de la misma forma que Hegel lo expresa en su principal obra política, pero es fiel al espíritu de su teoría política y nos permite ver más claramente algunas de las cosas que se encuentran oscurecidas por el uso que hace Hegel de dos o tres conceptos básicos.

V

En el párr. 260 de la *Filosofía del Derecho* Hegel expresa su punto de vista de que el Estado moderno es una síntesis de dos tendencias opuestas en el interior de la sociedad moderna y concluye que:

> «El Estado moderno tiene la prodigiosa fuerza y profundidad de permitir que la subjetividad progrese hacia su culminación en el extremo de la particularidad personal independiente, y aun al mismo tiempo de retrotraerla a su unidad sustantiva y así conservar esta unidad en el principio mismo de la subjetividad.»

En este pasaje, Hegel establece una posición que es a la vez original e importante. El Estado moderno como comunidad ética, civil y política, impulsa la fortaleza de dos fuentes separadas e incompatibles. Una es la eticidad universal y objetiva —una «sustancia ética»—, que afronta lo individual como algo dado e ineludible, el mundo de los valores desarrollados históricamente y de los ideales en el que está incorporada necesariamente a través de la vigencia de instituciones éticas tales como la familia, las corporaciones, los estamentos y otras. En la medida en que las autoridades supremas del «Estado político» expresan esta eticidad en sus normas y actividades y son vistas así por sus preservadores y defensores, disfrutarán en mayor grado de su protección que si, por ejemplo, fueran pensadas para ser tan sólo el producto de la natural codicia por el poder de algunos hombres sobre otros o sólo como un instrumento de dominación sobre la masa del pueblo por una minoría poderosa y privilegiada. La segunda fuente de fortaleza son las dos tendencias de «subjetividad» y «particularidad» que actualmente describiríamos simplemente como individualismo. Ésta es la tendencia de los hombres en la época moderna de observar todos los valores sociales, reglas e instituciones como derivadas del acuerdo de los individuos y existentes para el fin de la autosatisfacción y la autoafirmación puramente individual. Estas dos tendencias separadas y antitéticas son equilibradas, armonizadas e integradas en una síntesis social por y en el interior del «Estado político». De esta forma, la concepción hegeliana del Estado combina la concepción liberal del Estado como servidor de los individuos con la muy distinta con-

cepción del Estado como protector de la comunidad. La «comunidad ética» y la «sociedad civil» pueden ser concebidas como opuestos dialécticamente, que son conciliados mediante las instituciones, las leyes y las acciones del poder del Estado, la suprema autoridad pública del «Estado político» [35].

Por razones culturales e históricas que ya han sido mencionadas, el hombre moderno es reacio a la total y ciega sumisión a la comunidad que, en opinión de Hegel, era característica de las primera épocas y civilizaciones. El hombre moderno no acepta los valores sin interrogarse, aunque sean antiguos y estén sacrificados por la tradición. Su conciencia rehuye abdicar en el juicio moral, y su yo desecha la idea del autosacrificio unilateral. La relación del hombre con la «totalidad ética» es ahora o tiende a ser creciente hasta alcanzar la autoconciencia, mediante su razón y su voluntad. De ahí el compromiso —o la solución dialéctica, en el lenguaje de Hegel— alcanzado. A través de los órganos de la «sociedad civil», el Estado reconoce y promueve los intereses privados, pero mediante el proceso los individuos aprenden a reconocer los intereses públicos como sus propios intereses básicos y adquieren la voluntad de promover «lo universal» incluso si contradice «lo particular». El proceso de educación política *(Bildung)* comienza en la «sociedad civil» y continúa en el «Estado político». Sus órganos y sus métodos de actuación —especialmente la Asamblea de los Estamentos, y sus elecciones, la publicidad de los debates, la libertad de prensa y de opinión pública, la racionalización (esto es, la codificación) de las leyes y demás— ofrecen a los ciudadanos la oportunidad de comprender las bases éticas de la política y la legislación y, por tanto, de la sumisión voluntaria que los ciudadanos perciben ahora como un derecho y una obligación. El resultado será una convicción general de su rectitud y obligación, y una aceptación voluntaria de sacrificios o restricciones. Pero también es posible que se produzca la voluntad contraria. El pueblo, sus representantes y los periodistas, propagandistas, escritores y demás, que expresan y articulan la opinión pública, pueden desaprobar algunas medidas, rechazándolas como injustificadas y realmente se resistan a ellas en la práctica. En el caso extremo (tal como ocurrió en Francia en 1789) el tejido

[35] Cfr. el ensayo de K.-H. Ilting, en este mismo volumen, para una conclusión similar alcanzada por un camino algo diferente.

completo de la sociedad y del gobierno puede ser condenado y destruido.

Las palabras «fuerza» y «profundidad» en el pasaje de la *Filosofía del Derecho* citado anteriormente nos proporcionan un indicio de una preocupación política mayor de Hegel, tal vez la fundamental. Al vivir en una época en que los Estados y los imperios se alzan y se desmoronan, en la que algunos se desintegran mientras otros se unifican con éxito, y en la que algunos gobiernos se embarcan en «tremendos experimentos políticos» [16], mientras otros se aferran obstinadamente a las instituciones tradicionales, Hegel persigue lograr una teoría política que revele el secreto de la fortaleza y estabilidad de un Estado moderno. La estructura propia del Estado moderno —el «Estado estrictamente político y su constitución» mencionado en el párr. 267 de la *Filosofía del Derecho*— debe ser entendida como un intento de Hegel de hacer justicia a las dos tendencias inherentes a la sociedad moderna: la integración primordial en una eticidad común y la desintegración principal de la «subjetividad» y la «particularidad» [17]. Esto vale la pena observando brevemente algunos de los hechos de la estructura constitucional del «Estado político» desde este punto de vista, y enfatizando aquellos de sus elementos que son moldeados por una u otra tendencia.

VI

Según Hegel, hay tres peligros que pueden amenazar a la «comunidad ética» y que es función de la suprema autoridad pública —el poder estatal organizado— evitar. El primero es la desintegración en varias comunidades diferentes e independientes, como ocu-

---

[16] *Hegel's Political Wrintings*, pág. 159.

[17] Sería desencaminado y muy simplificado caracterizar a las dos tendencias de forma tan rápida. La eticidad integra en la medida en que los hombres son conscientes de los ideales que comparten y asienten a ellos. Pero pueden dividir y separar cuando la comunidad (como la Francia del antiguo régimen analizada en la obra maestra de Tocqueville) está dirigida por leyes antiguas, privilegios tradicionales, jerarquías sociales anticuadas y demás, que se sabe han perdido su validez. El individualismo que subyace a la «sociedad civil», por otra parte, se convierte en su opuesto dialéctico por mostrar una red de relaciones, un sistema de interdependencia, creado por los hombres que han cooperado a satisfacer sus necesidades. Esta trama les conduce a trabajos y relaciones para las que hay demanda social; transforma a los individuos particulares en actores de papeles sociales, y los educa para reconocerse como miembros de la sociedad y no como meramente individuos.

rrió en el caso del Sacro Imperio Romano Germánico. Éste se desplomó y disolvió en la práctica porque había desaparecido el número de germanos politicamente conscientes que se consideraban pertenecientes a la nación alemana, a la comunidad alemana y a la suprema autoridad pública, a pesar del entramado constitucional, antiguo y elaborado, que fue impotente para prevenirlo. Hegel creía que el proceso había llegado a ser irreversible, aunque a pesar de eso diseñó un proyecto constitucional para el imperio, que consistía en una autoridad pública suprema efectiva combinada con una estructura federal, que permitiría a las provincias disfrutar de una amplia autonomía en asuntos que no fueran de interés general[14]. La preservación de la «comunidad ética» en el interior del entramado del Estado, por lo tanto, no excluye por principio la existencia de comunidades particulares con una amplia autonomía, que permite que el poder no oprima sus intereses particulaes y puntos de vista, si no llegan al extremo de comprometer la unidad política de la más amplia comunidad.

El segundo peligro es la pérdida de la independencia política y, por consiguiente, de la individualidad ética de la nación. Como conjunto de individuos privados, el pueblo puede no tener nada que perder si su país es conquistado y anexionado por la fuerza por otro Estado, siempre que sus libertades civiles sean respetadas y continúa protegido por el nuevo gobierno central. Pero sus valores éticos básicos, modelados y desarrollados a través de diversas influencias históricas peculiares, pueden muy bien ser puestos en peligro tras la incorporación a otra comunidad ética. Esto, sin embargo, no ocurre necesariamente. Si el país conquistador pertenece a la misma cultura, y comparten esencialmente valores éticos similares, y si a la vez concede un alto grado de autonomía al nuevo territorio adquirido, es difícil ver porqué la pérdida de independencia debe ser éticamente desastrosa.

Es en este contexto de independencia donde Hegel plantea su posición de que las guerras son un medio de prueba del vigor ético de un pueblo. La suprema autoridad pública puede presumiblemente ser capaz de defender al país en algunas clases de guerras o en las fases iniciales de cualquier guerra incluso cuando la nación es apática o carece de patriotismo, pero Hegel duda si, en un pro-

[14] *Hegel's Political Writings*, págs. 238-42.

ceso largo, y en condiciones de anarquía internacional, un Estado puede sobrevivir como entidad política independiente a menos que tenga la fuerza interna que proviene de ser además una comunidad ética [39].

El interés de Hegel en la fortaleza del poder del Estado como guardián de la independencia nacional explica la condición del estamento militar en su teoría política. Las fuerzas armadas no solamente están colocadas bajo el mando del príncipe y aisladas de la influencia política de los intereses privados atrincherados en su cuerpo representativo. El servicio militar mismo es tratado por Hegel como una ocupación particularmente elevada, más elevada incluso que aquella de la clase universal de los súbditos funcionarios. En tiempo de guerra, mientras los ciudadanos ordinarios tienen que interesarse solamente por su libertad y propiedades, los militares son llamados al riesgo y al sacrificio mismo de la vida [40]. Por hacerlo así voluntariamente y mostrando valor ante la muerte, pueden ser señalados con razón como ejemplo de patriotismo ante sus conciudadanos. Ellos confirman de hecho («realizan») la superioridad de los valores éticos de su comunidad sobre los intereses privados y generalmente materiales de sus miembros.

El tercer peligro para la comunidad ética es que el lado objetivo de la eticidad se estanque y osifique en costumbres, leyes e instituciones que no se pongan a tono con las nuevas demandas e ideales éticos. La función de la suprema autoridad pública es ajustar la vieja estructura externa a las nuevas actitudes subjetivas. Si no logra hacerlo, como sucedió con el antiguo régimen en Francia, los nuevos ideales llegarán a ser formulados por ideólogos y demagogos sin conocimiento político práctico, y tenderán a adoptar la forma de ideales abstractos y *a priori*. Cuanto más opuestos estén a la

[39] En sus años tempranos Hegel tenía dudas sobre la viabilidad de Prusia como un Estado, y lo contempla como una creación artificial de un príncipe de genio, y falto de bases éticas. (Cfr. ibid., págs. 163, 164). Su posición se vio al principio confirmada por la completa derrota de los prusianos en Jena por Napoleón, respaldado por el éticamente regenerado pueblo francés. Las completas reformas introducidas en Prusia por el ministro Stein tras la derrota, y la subsiguiente recuperación militar de Prusia, hicieron a Hegel cambiar de idea tras 1815. Hegel explicó el colapso del sistema napoleónico en Francia y en otros países latinos por la incompatibilidad de los principios racionales de la revolución francesa con el catolicismo; en su posición política y emancipación ética presupone la emancipación religiosa. (Cfr. *Lectures on the Philosophy of History*, trad. J. Sibree, New York, 1944, págs. 452-3).

[40] Cfr. *FD*, párr. 327 Agr.

autoridad pública establecida, más tenderán a desarrollar la crítica o el rechazo de la totalidad política y del *status quo* social, junto a la eticidad tradicional encarnada en viejas costumbres, leyes e instituciones [41]. Este aspecto de la interacción entre la comunidad ética y el sistema del poder político merece especial atención.

VII

Se recordará que la eticidad, según la concepción de Hegel, es un complejo de conceptos, reglas y principios que, como fuere, impregnan los espíritus de los miembros de la comunidad. Aquellos que participan de una eticidad común están relacionados unos con otros en gran parte como miembros de una comunidad lingüística en la que han nacido y aprendido a usar un lenguaje para comunicarse mutuamente. La eticidad, al igual que el lenguaje, no es producto o propiedad de individuos singulares, sino de la comunidad como un todo. Como el lenguaje, la eticidad puede desarrollarse y ser transmitida de una forma casi inconsciente, como algo consuetudinario, tradicional o «positivo» (por usar la expresión favorita de Hegel). Sin embargo, tiene una lógica y una estructura peculiares de las cuales los hombres, como seres racionales, más pronto o más tarde llegan a ser conscientes. En el proceso de tomar conciencia de los conceptos, reglas o principios de su comunidad ética, los hombres también se dan cuenta de las contradicciones, incongruencias y ambigüedades dentro de la estructura y, puesto que la razón detesta la contradicción y la oscuridad, se esfuerzan por eliminarlas, por perfeccionar y formular ideas y por dar unidad y claridad a la totalidad. Esta es la tarea propia de los intelectuales: periodistas y propagandistas, autores de obras históricas, científicas, literarias, y sobre todo filósofos, cuya vocación peculiar es expresar la ética y otras ideas de su época y cultura de una forma sistemática e intelectualmente satisfactoria [42]. Lo más im-

---

[41] Cfr. el fragmento de Hegel sobre Wurtemberg, donde se expresan particularmente bien la división entre la establecida y «positiva» constitución y las actitudes populares (*Hegel's Political Writings*, págs. 242-5). Cfr. sus comentarios sobre Francia e Inglaterra, ibid., págs. 325, 328-30; sobre las revoluciones francesas de 1789 y 1830 en la *Philosophy of History*, págs. 446 f., 449-52, y sobre el pasado en la *Filosofía del Derecho*, pág. 157 de la edición de Knox.

[42] Hegel cree claramente que su *Filosofía del Derecho* es una contribución teórica

portante es el que sus actividades influyan y formen la opinión pública sin limitaciones, y por este motivo Hegel defiende la libertad de expresión y de publicación [43]. Pero el impacto de los intelectuales es naturalmente mayor y más directo sobre los sectores cultos de la comunidad, que incluyen ente sí a los hombres que ejercen la autoridad en el Estado político: el príncipe, los ministros, los funcionarios civiles y los diputados de los estamentos.

La organización del poder del Estado y el funcionamiento de las autoridades públicas juegan un papel crucial en el proceso de comunicación, clasificación y sistematización de la eticidad. Los proyectos de ley preparados por el ejecutivo y la administración civil, y remitidos a la legislatura para su aprobación, frecuentemente suscitan consecuencias éticas; los debates en las instituciones representativas ayudan a hacerlas explícitas y, por lo tanto, desempeñan importantes funciones educativas. Los debates públicos de la política del gobierno pueden también originar nuevas demandas éticas y, por lo común, comprenden la justificación (o la condena) de disposiciones en términos de valores generalmente aceptados. De ahí que la asamblea de los Estamentos sea parte vital del poder del Estado moderno, ya que «es mediante "los Estamentos" que el Estado penetra en la conciencia subjetiva del pueblo; ... y el pueblo comienza a participar en el Estado» [44]. Al llegar a ser más completamente consciente de los principios éticos de su comunidad, el hombre se hace más consciente y comprometido miembro de ella.

Los órganos del «Estado político» realizan una función incluso más importante con respecto a lo que Hegel denomina el «aspecto objetivo de la eticidad», esto es, las leyes e instituciones. La eticidad no es nunca completamente estática. Cambia y se desarrolla a medida que las circunstancias cambian; los valores tradicionales llegan a extenderse a nuevas situaciones o categorías del pueblo; los nuevos principios éticos llegan a ser apreciados y gradualmente aceptados. Algunas de las costumbres, leyes e instituciones establecidas son vistas ahora como insostenibles, que exigen reformas. Pero rara

---

significativa a la tarea: Cfr. el prólogo. Pero en ningún lugar mantiene que una perfecta armonía de los principios éticos haya sido llevada a la práctica en ningún sitio o que así se haga en el futuro. Como ser racional el hombre puede, y ciertamente debe, perseguir la unidad de su vida ética; si tiene éxito o hasta qué medida solamente puede mostrarlo *ex post facto* la historia.

[43] Cfr. *FD*, párr. 314-320 y Agr.

[44] *FD*, párr. 301 Agr. Ver también párr. 315 Agr.

vez, si acaso alguna, únicamente se debilitan hasta dejar paso a otras nuevas, que están más de acuerdo con el cambio pedido por la vida ética. Su resistencia a la reforma es completa cuando están sostenidas por intereses creados de las clases privilegiadas, por la intolerancia religiosa, por el orgullo nacional de las antiguas instituciones («la sabiduría de los antepasados») o, simplemente, por los prejuicios de una masa ignorante e inculta, en ocasiones dominada económica o socialmente por las minorías privilegiadas. En tales circunstancias, el recurso del poder del Estado es la única forma satisfactoria de desembarazarse del lastre del pasado y de dar realidad a los nuevos conceptos o principios éticos. Esto puede ser hecho o mediante el ejercicio de prerrogativas reales, por ejemplo al emitir un decreto aboliendo la servidumbre, o autorizando un nuevo código civil o penal, o a través de la aprobación de la medida por un órgano representativo que actúe en nombre del pueblo [45]. Mediante la adecuación de las leyes e instituciones con los conceptos y actitudes, la autoridad pública juega un papel fundamental en hacer la eticidad de la comunidad más coherente y sistemática, y por tanto más racional.

Es además, en opinión de Hegel, parte de la naturaleza racional del hombre, al menos en algún estadio del desarrollo del género humano, el luchar por comprender teóricamente los principios éticos, para ser guiado por ellos más que simplemente por la tradición o por los mandatos de las autoridades políticas, y para construir las circunstancias externas de acuerdo a estos principios. Hegel cree que, después del estallido de la Revolución francesa, las naciones europeas han entrado en un nuevo estadio del desarrollo de sus leyes e instituciones. En lugar de la intervención ocasional de la autoridad pública para eliminar alguna injusticia flagrante o abuso, los Estados continentales, encabezados por Francia, se han embarcado en una política de transformación de su estructura constitucional y legal en un sistema de reglas inteligibles e internamente consistentes derivadas de aquellos principios fundamentales. Aunque

---

[45] La segunda alternativa parecería preferible puesto que se halla más cerca del ideal de una consciente y deliberada acción de la comunidad ética como un todo. Pero como mantiene el profesor Ilting en su ensayo, mientras la lógica de la concepción de Hegel de la comunidad ética, y la fuente de la antigua Grecia de la que se deriva, parecen conducir a esa conclusión, Hegel arguye en su lugar que en éste, como en otros varios asuntos públicos, la comunidad actúa a través del príncipe como cúspide de la estructura constitucional del «Estado político».

fueron los Estados Generales de Francia quienes iniciaron el cambio mediante su Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano y la adopción de una nueva constitución, esta indicación, en Francia y en cualquier otra parte, pasó a manos del ejecutivo, que dependía de monarcas más o menos autoritarios. En 1831 Hegel atribuyó el retraso de Inglaterra respecto a la reforma legal y constitucional a la debilidad del elemento monárquico frente al parlamento, en el que una clase terrateniente privilegiada estaba fuertemente atrincherada. Un factor secundario fue la ausencia de una clase de gobernantes profesionales distinguida por «el estudio teórico, la educación científica y la práctica y experiencia en los asuntos» l[46]. Hegel defiende una administración civil profesional como una institución absolutamente necesaria del Estado moderno. Solamente donde exista una clase de gobernantes públicos la comunidad poseerá un cuerpo de sus más educados miembros que están preparados y mantenidos por el Estado para srvir a la comunidad como función social primaria. Hegel mantiene que «el conocimiento y demostración del talento» son «la única condición de nombramiento» y «(garantía) para cada ciudadano de la oportunidad de ingresar en el cuerpo de funcionarios públicos»[47]. La mayor educación de los funcionarios públicos les permite comprender los principios fundamentales de la eticidad que combinan con la experiencia práctica de las necesidades legislativas y administrativas. De esta forma están bien equipados para la tarea de la constante revisión de las leyes e instituciones en la época postrevolucionaria.

VIII

Como ya se ha mencionado, la eticidad afecta no solamente al «Estado político», sino también a la «sociedad civil». Al principio esto se produce sin el conocimiento de los hombres ni su consentimiento, obligándoles, con castigos de sanciones legales o morales, a desempeñar los papeles sociales prescritos por el sistema de necesidades y su satisfacción. En este proceso aprenden los valores de co-

[46] *Hegel's Political Writings*, pág. 310; vid. ibid., págs. 300, 330. Hegel tiene en mente las reformas de Napoleón y las costumbres alemanas.

[47] *FD*, párr. 291, cfr. también párr. 205 y 297 Agr. donde Hegel admite que en la práctica el mayor contingente para la administración civil se reclutará de la clase media.

operación y reconocen su mutua interdependencia. Este proceso de educación es también impulsado por otros medios. El carácter público de los procedimientos judiciales y el sistema de jurado permite a los miembros de la «sociedad civil», incluyendo a quienes han sido declarados culpables y castigados, defender la primacía de la ley y de la eticidad de la que es expresión. En el estamento agrícola los individuos aprenden a someterse a una necesidad mayor (aunque meramente natural), mientras que los gobernantes, cargos públicos o funcionarios locales de corporaciones adquieren «conciencia política» [48]. Como miembros ordinarios de corporaciones, los hombres conocen el concepto de bien común limitado, y la necesidad de hacer sacrificios en su propio bien. Y aún cree Hegel que todas estas influencias son insuficientes y tienen que ser complementadas a través de la deliberada intervención de la autoridad pública para resolver problemas que la «sociedad civil» es incapaz de resolver o que intenta resolver por métodos que contradicen los principios de la eticidad [49].

La tarea de mantener la «sociedad civil» dentro de sus límites adecuados como un «momento» de la totalidad ética recae fundamentalmente, de este modo, sobre la organización política de la «comunidad ética». Esta organización tiene que ser responsable de legitimar las demandas de «particularidad» y «subjetividad», y a pesar de ello de ser independiente y suficientemente firme para resistir su excesiva presión y escapar al peligro de ser dominado por ellas. Al principio Hegel estaba preocupado sobre todo por la intensidad de los intereses particulares, ya que se habían desarrollado a lo largo de los tiempos y habían adquirido un carácter de privilegios tradicionales [50] anticuados. Aunque permaneció consciente de esto hasta el final de su vida, Hegel parece haber llegado a ser crecientemente sensible a un peligro diferente que supone la «sociedad civil». Sostiene que su desarrollo en los países de la Europa contemporánea en un proceso histórico dinámico que no solamente transforma las relaciones legales de una misma especie de tradi-

[48] Para una definición más concreta de la «conciencia política», cfr. *Hegel's Political Writings*, pág. 257. Una concepción más amplia se halla más adelante en *FD*, párr. 268.

[49] Cfr. especialmente la sección sobre «policía» en *FD*, párr. 231-248; también *Hegel's Political Writings*, págs. 160 y s., 261-263, y *The English Reformbill*, in: *o.c.*, passim.

[50] Este aspecto es tratado en las obras políticas menores. Cfr. pasajes en *Hegel's Political Writings*, mencionados en la nota anterior.

ciones, en ocasiones feudal, en la esfera social y económica (que él sinceramente acepta), sino que también, por decirlo asi, invade la esfera política y afecta a las relaciones políticas y económicas. Esto es peligroso porque si el característco punto de vista individualista de la «sociedad civil» se convierte con demasiada fuerza en una posición en el «Estado político», el poder del Estado puede dejar de funcionar como protector de la comunidad, la eticidad puede llegar a ser subordinada a la libre actuación de los intereses particulares y las opiniones subjetivas de los ciudadanos individuales, y el Estado-amplio de la «comunidad ética» puede eventualmente disolverse en las clases mucho más disgregadas de la «sociedad civil».

El temor de Hegel puede ser ilustrado con un pasaje de su ensayo, *Debates de la Asamblea de los Estamentos en Wurtemberg (1815-1816)* (editado en 1817). Virtualmente, la única cosa que critica en la carta constitucional remitida por el rey a los Estamentos para su aprobación son los requisitos de las votaciones para la elección de la Dieta de Wurtemberg, que consisitían simplemente en un mínimo de edad y determinaciones sobre los ingresos.

> «La cosa más notable es que, de acuerdo a tal restricción —las disposiciones abstractas tales como las dos citadas—, los electores aparecen sin ningún lazo o conexión con el orden civil y la organización del Estado como totalidad. Los ciudadanos entran en el Estado como átomos aislados, y las asambleas electorales como agregados desordenados e inorgánicos; el pueblo como totalidad se disuelve en una multitud desordenada. *Ésta es una forma en que la comunidad no aparecerá nunca por completo para emprender empresa alguna; es la forma más desprovista de valor de la comunidad y la más contradictoria con su concepto de orden espiritual.* La edad y la propiedad son calificaciones que afectan únicamente al individuo por si mismo, no características que constituyan su valía en el orden civil... Los principios atomísticos de esta clase significan, en el conocimiento tanto como en la política, la muerte de cada concepto racional, de la organización y de la vida» [31].

[31] Ibid., págs. 262 y s. (El subrayado es nuestro.)

Hegel observó a la Francia postnapoleónica como el foco del individualismo, que en este aspecto se había difundido a su país natal. En julio de 1830, ocurrida ya la Revolución francesa, y con otra semejante que parecía amenazar a Inglaterra a consecuencia del proyecto de ley de reforma parlamentaria, Hegel llegó al convencimiento de que las «abstracciones francesas» y los «principios atomísticos» se habían convertido en la ideología burguesa militante, que minaba la estabilidad y fortaleza del poder del Estado, y amenazaba la cohesión de la comunidad misma. La superación de la influencia de la ideología en la teoría y la práctica le pareció el principal problema histórico de su propio tiempo y del futuro [52].

A la luz de estas citas es fácil comprender las posiciones de Hegel sobre la organización racional de la autoridad suprema y su determinación, por una parte, a aislarla de la excesiva influencia de la «sociedad civil» y, por otra, a reforzar los elementos comunitarios de su estructura. Se puede empezar con la Asamblea de los Estamentos, que es el vínculo principal entre la «sociedad civil» y el «Estado político». El estamento agrícola, mediante el que en la *Flosofía del Derecho* se hace referencia a la nobleza terrateniente con propiedad raíz, está exenta de la elección de una cámara propia en base a que «su eticidad es natural», esto es, que el método de herencia, las responsabilidades familiares y la propiedad raíz de la tierra refrenan su «particularidad» y les hacen más predispuestos a la comunidad [53]. La otra cámara es el dominio de la clase media,

---

[52] Cfr. ibid., págs. 1313, 315, 324-6, 329-30, 299-300. En su *Philosophy of History* (pág. 452), Hegel iguala la ideología burguesa y el liberalismo: «No satisfecho con el establecimiento de derechos racionales, con la libertad de persona y propiedad, con la existencia de una organización política en la que se hallan varios círculos de la vida civil cada uno de los cuales tiene sus propias funciones que realizar, y con la influencia sobre el pueblo que es ejercida por los miembros inteligentes de la comunidad, y la confianza que se siente por ello, el "liberalismo" coloca en oposición a todo este principio atómico, que insiste sobre el poder de la voluntad individual, manteniendo que todo gobierno debería emanar de su expreso poder y tener su expresa abstracción. Asintiendo a esta unilateral forma de libertad —esta abstracción— el partido en cuestión no permite organización política alguna para ser establecida firmemente... Así la agitación y la inquietud se perpetúan. Esta colisión, este nudo, este problema es del que la historia se ocupa ahora, y cuya solución tiene que hallar en el futuro». Cp. con el pasaje del final de *The English Reform Bill, Hegel's Political Writings*, págs. 328-30, que está también escrito bajo el impacto de la revolución de julio.

[53] Cfr. *FD*, párrs. 305-7. En sus otras obras reconoce que los campesinos y los granjeros pueden también obtener representación. Cfr. *Hegel's Political Writings*, págs. 313-4.

y en ella este máximo elemento individualista en la sociedad civil es representado por los diputados. Pero los diputados no son elegidos por, y no representan a, grupos numéricos de individuos, sino «grupos de asociaciones ... (que) son ya comunidades».

> «Puesto que son diputados de la sociedad civil, es obvio que la representen *tal como ella es*, es decir ... articulada en asociaciones, municipios y corporaciones, por otra parte ya constituidas, las cuales adquieren de este modo una conexión política» [54].

Por otra parte, la «conciencia política» de la cámara baja se ve incrementada por la presencia de corporaciones oficiales, consejeros de la ciudad y administradores civiles, que Hegel espera compongan una proporción significativa de los diputados [55].

El carácter hereditario de la monarquía y el poder del monarca en la constitución de la suprema autoridad pública también se hacen más inteligibles ahora. La deducción metafísica de Hegel de la necesidad de la sucesión hereditaria es a la vez oscura y poco plausible. Lo que parece subyacer en ella es, sin embargo, el deseo de establecer un elemento de la autoridad pública como algo independiente de una elección, y hacerlo por tanto inmune a las arbitrarias opiniones subjetivas y a la influencia de la «particularidad». Dejando la designación de la persona del monarca en manos del fenómeno natural del nacimiento, la constitución garantiza un mínimo indispensable de estabilidad y seguridad en el interior de la autoridad pública. Hegel considera la monarquía electiva como «la peor de las instituciones», a causa de que «la naturaleza de la relación entre el rey y el pueblo implica que la decisión última es dejada al arbitrio particular, y por tanto la constitución se convierte en un Pacto de Elección, esto es, una sumisión del poder del Estado a la discreción de la voluntad particular» [56]. Hegel justifica de forma si-

---

[54] *FD*, párr. 308. La frase inmediatamente anterior proviene de 303. Cfr. también *Hegel's Political Writings*, págs. 262-3.

[55] Cfr. *Hegel's Political Writings*, págs. 255-62, donde Hegel discute la materia extensamente. Aunque los funcionarios provienen de la clase media, su reclutamiento, aprendizaje, organización y espíritu de cuerpo se inclinan todos hacia los puntos de vista «estatales» bastante más que hacia los de la «sociedad civil». Su principal esfera de influencia es, naturalmente, el ejecutivo. Cfr. *FD*, párrs. 290-297.

[56] *FD*, párr. 281. Hegel estaba profundamente influido por la caída de la corona

milar su atribución de última autoridad constitucional al monarca, antes que a una asamblea representativa o a todo el conjunto ciudadano. La constitución —la organización del «Estado político»— es así alejada del campo de batalla en el que los intereses particulares pueden realizar sus juegos peligrosos y debilitar el poder del Estado. También adquiere aparentemente perfección siendo elevada de la esfera de cosas que pueden ser manipuladas a voluntad [57]. Las prerrogativas exlusivas del monarca sobre el ejecutivo, el funcionariado público y las fuerzas armadas, y un derecho al veto a las propuestas legislativas de los Estamentos, se explican completamente por el ansia de Hegel de prevenir una dominación por las fuerzas de la «particularidad» y la «subjetividad», y por su creencia de que solamente el control personal último del monarca puede garantizar que todos ellos se mantengan como los primeros y principales órganos de la «comunidad ética» [58].

IX

Puesto que para Hegel «el Estado» no significa en forma alguna lo que tanto el hombre ordinario como los teóricos sociales y políticos normalmente expresan mediante este término [59], es inmune a

---

en dos grandes entidades políticas con monarcas electivos, que habían ocurrido durante sus años de juventud: el reino de Polonia y Lituania y el Sacro Imperio Romano Germánico.

[57] Cfr. *FD*, parrs. 273-274 Agr. Esto es difícil de unir a la posición general de Hegel de que las leyes y las instituciones no deben ser vistas como algo «natural», sino como creaciones del espíritu humano.

[58] La conexión entre el carácter autoritario del sistema político descrito en la *Filosofía del Derecho* y los hechos antagónicos de la «sociedad civil» de Hegel están señalados por Herbert Marcuse en *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory* (Londres, 1941; 2.ª ed. Londres, 1955), cfr. 2.ª ed., cap. 6, especialmente págs. 202. Sin embargo, Marcuse parece exagerar el papel conservador del Estado hegeliano hacia la «sociedad civil», y falla al distinguir los dos sentidos de «Estado» en Hegel.

[59] C. J. Friedrich es uno de los pocos intérpretes de Hegel que ha visto claramente y recalca con énfasis este punto: «La posición de Hegel sobre la ley y la ética, que incluye también sus posiciones políticas e históricas, está básicamente en desacuerdo con las posiciones prevalecientes, el concepto del Estado como ser de la comunidad más que como una institución *(Amstalt)*. El error al tratar esta divergencia del concepto de Estado, tal como Hegel lo usa, ha sido la fuente de la mayoría de malentendidos. Como el concepto de Estado que modernamente prevalece como primariamente un gobierno —una multiplicidad institucional que comprende a aquellos que ejercen funciones de mando en la comunidad— es sustituido por la concepción de Hegel, esencialmente aristotélica, del Estado como la mayor comunidad, de ahí se hace inmediatamente autoritario, pero esto no es afirmar implicaciones totalitarias que se han eli-

muchas de las críticas que se han lanzado tradicionalmente contra él. Es fructífero considerar tres de éstas. El blanco de una de las mayores críticas ha sido la noción hegeliana de libertad como obediencia al Estado. Si el «Estado», en el correcto o principal sentido de la palabra, significa para él no sólo una «entidad política», sino una forma peculiar de «comunidad ética», una gran parte de lo que Hegel dice sobre el «Estado» tiene perfectamente un buen sentido. «Los individuos encuentran su liberación en la obediencia (al Estado)», porque «en una comunidad *ética* es fácil decir lo que los hombres deben hacer, cuáles son las obligaciones que tienen que cumplir para ser virtuoso: simplemente deben seguir las conocidas y explícitas reglas de su propia situación» [60]. Es manifiesto que «el Estado en y por sí mismo es la totalidad de la ética, la realización de la libertad» [61]. Hegel, naturalmente, concibe la «libertad» en un sentido especial, diferente de la mera ausencia de restricciones, y en eso pueden ser adecuados los argumentos contra su uso [62]. Que la verdadera libertad se encuentra en «el Estado» (concebido como una clase de «comunidad ética») es una proposición completamente diferente de una que iguale la libertad con la sujeción al «Estado político» y su suprema autoridad y leyes y a las más mínimas autoridades públicas y sus mandatos. El concepto de Hegel de «libertad» es tan complejo y rico en significado como su concepto de «Estado»1, e incluye una idea que es asociada con más frecuencia con Marx que con Hegel. Es la idea de que una comunidad de hombres, para ser realmente libre, debe tener los medios de ordenar

---

minado del esencial liberalismo de Hegel. Vid. la introducción a *The Philosophy of Hegel* (New York, 1953), pág. XLIX. El carácter comunitario del Estado Hegeliano es también reconocido por J. Plamenatz, *Man and Society*, vol. II. La influencia aristotélica sobre el concepto de Hegel del Estado se discute por K.-H. Ilting, en su estudio incluido en este volumen.

[60] *FD*, párrs. 149-150.

[61] *FD*, párr. 258 Agr.

[62] Cfr. I. Berlin, «Two concepts of Liberty» en sus *Four Essays on Liberty*, Oxford, 1964, y la discusión de W. L. Weinstein del concepto hegeliano de libertad en referencia a T. H. Green en «The concept of Liberty in nineteenth century English Political Thought», *Political Studies*, XII (1965). Una defensa del concepto hegeliano de libertad desde un punto de vista no hegeliano puede ser encontrada también en H. J. McCloskey, «A critique of the ideals of liberty», *Mind* LXXIV 1965; G. C. MacCallum Jr., «Negative and positive freedom», *The Philosophical Review*, LXXVI, 1967; y W. I. Been y W. L. Weinstein, «Being free to act and being a free man», *Mind*, LXXX, 1971. Para una discusión del concepto hegeliano de libertad desde el punto central de su filosofía, vid. R. N. Berki, «Political freedom and Hegelian metaphysics», *Political Studies*, XVI, 1968.

sus relaciones de forma que correspondan a sus concepciones racionalmente sustentadas de la vida ética. Esta facultad de los hombres se adquiere mediante una autoridad pública adecuadamente organizada, que pueda promover sus ideales éticos tanto como los intereses particulares, esto es, no siendo meramente una «comunidad ética» o una «sociedad civil», sino también un «Estado político». Pero esta autoridad (el «Estado político»), no debe meramente existir, sino que debe también actuar de una cierta forma. Para ser compatible con la libertad, o mejor, para constituir la libertad en sentido hegeliano, las leyes, costumbres e instituciones del «Estado político» y las actuaciones de éstos actuando sobre sí mismos, debe corresponder, y deben ser considerados para corresponder a los principios de la vida ética. Éste es, precisamente, el terreno sobre el que Hegel niega que la Inglaterra de sus días fuera verdaderamente libre, admitiendo que disfrutara de la más amplia libertad de expresión política, de redacción y de acción, y más libertad de la intervención del gobierno central en los asuntos sociales y locales, que cualquier otra nación de Europa [63].

Otro malentendido es que la posición de Hegel sobre el Estado incluye una obligación incondicional de obedecer cualquier cosa que mande el gobierno. El «Estado político», sus órganos y leyes vigentes, posee naturalmente autoridad legal, «positiva»; si también posee autoridad en algún otro sentido, moral, es algo abierto al examen. El pueblo a menudo obedece presuponiendo que las leyes «positivas» corresponden a las leyes «racionales», esto es, tal como serían consideradas para ser compatibles con la eticidad al ser examinadas, pero Hegel frecuentemente hace hincapié en que la racionalidad de las leyes positivas no debería ser tomada como una garantía, y pueden carecer de ella a menudo [64]. De ahí que mientras Hegel admite que la obsevancia de la ley, al igual que el patriotismo, es en muchos casos una cuestión de «sentimiento» o de «confianza», bastante más que de «conocimiento adecuado», es esto último lo que produce la firme convicción de que, digamos, la actuación gubernamental realiza los valores éticos o sirve al interés de la «comunidad ética» de una forma específica [65]. El hecho de que la suprema

[63] Cfr. *Hegel's Political Writings*, «The English Reform Bill», págs. 300-12, 324-5, 330.

[64] Cfr. Ibid., «The Wurtemberg Estates», págs. 281-3.

[65] Cfr. *FD*, párr. 268. De forma inteteresante Hegel niega que el patriotismo sea únicamente «la preparación para el sacrificio y acciones excepcionales». «Esencialmente,

autoridad pública posea un capital de confianza y sentimiento no significa que su voluntad deba ser siempre obedecida. Cuando se convierte en autointeresada, corrupta, y generalizadamente falta de ética, pierde su legitimidad moral. Hegel no es más capaz que otros filósofos políticos de especificar cuándo exactamente existe el derecho a la rebelión, pero reconoce bastante claramente el derecho a rebelarse en ciertas circunstancias: según se cree, al final de su vida brindó en el aniversario de la toma de la Bastilla [66]. Los hombres tienen derechos morales definidos frente al «Estado político» y la «sociedad civil», el primero y principal de los cuales es el de ser tratados como miembros de una comunidad ética. Es el deber de aquellos que ejercen la autoridad pública, suprema o subordinada, tratar a los sujetos de esta manera y comportarse ellos mismos como hombres éticos. La obligación de los hombres en el «Estado político» y en la «sociedad civil» es condicional, no absoluta, como ciertamente han mantenido la mayoría de filósofos políticos.

Dentro de los límites de referencia del concepto hegeliano de la eticidad, la cuestión de si un individuo tiene algún derecho a desobedecer o cuestionar los principios éticos fundamentales del Estado (el «orden ético») es mucho más difícil de responder. Uno puede ciertamente preguntarse sobre principios particulares en razón de que son incompatibles con otros que son mantenidos como universalmente admitidos en una comunidad. De esta forma se puede afirmar que la esclavitud en los Estados del sur de los Estados Unidos contradice el preámbulo de la constitución de que todos los hombres son creados iguales. Pero solamente un genio ético, tal como Sócrates o Jesús, puede cuestionar todos los valores básicos de la comunidad y así trascender su vida ética [67].

Un tercer y último malentendido, por lo que a este ensayo concierne, debe ser aclarado. La concepción hegeliana del Estado como la más alta forma de comunidad humana ha sido criticada en ocasiones por tener el efecto de equiparar el progreso moral de la humanidad al nivel de la nación-Estado, y por ser incompatible con una concepción supranacional de la moralidad. Pero ya ha sido

... es el sentimiento, en relación a nuestra vida ordinaria y bajo condiciones ordinarias, que habitualmente reconoce que la comunidad es la tarea sustantiva de uno y su fin».

[66] Cfr. *Philosophy of History*, pág. 447, sobre su elogio del estallido de la revolución francesa.

[67] Para una discusión de este problema ver *La ética hegeliana*, de Walsh.

señalado que Hegel reconoce efectivamente una comunidad ética más amplia, si bien más indeterminada, de países que pertenecen a la misma cultura [68]. El hecho de que compare frecuentemente a Alemania, Francia e Inglaterra, y critique sus costumbres, leyes e instituciones, implica que tiene una medida que cree puede ser aplicada a todos ellos. Ve a todos estos países como pertenecientes a una familia ética, y aunque tal forma de relación no elimina los conflictos armados entre comunidades políticas soberanas, permite, desde su punto de vista, modificar su rigor e imponer ciertas formas comunes de comportamiento en la guerra. La concepción de Hegel de la nación-Estado como la mejor forma de comunidad no excluye la posibilidad de una federación de Estados pertenecientes a la misma civilización y que compartan intereses similares. Solamente se excluye la unión de Estados en diferentes estadios de civilización o que encarnen ideales éticos radicalmente diferentes. Hegel no negaría que tal unión fuera intrínsecamente imposible, puesto que se podría llevar a cabo por la fuerza. Pero argüiría que es indeseable y que probablemente no perduraría mucho tiempo sin colapsar o dañar la vida ética de alguno de los Estados [69].

En lo que Hegel insiste es que las comunidades éticas deben ser Estados si desean proteger y perfeccionar su vida ética; no dice que deban coincidir con naciones tal como normalmente se entiende este término. La *Sittlichkeit* hegeliana puede tener alguna semejanza con la conciencia nacional o con el nacionalismo, pero de hecho es completamente diferente. El nacionalismo presupone una unidad lingüística, étnica o cultural, o al menos una creencia ferviente de que un pueblo dado tiene o constituye una tal unidad. Siendo una creencia está expuesta a ser justificada o sostenida por mitos irracionales, y en general intenta apelar a varias fuerzas emocionales profundamente arraigadas. La eticidad en el sentido de Hegel se puede iniciar por algo no completamente racional, tal como una mera confianza o sentimiento favorable a conceptos, valores o ideales que son tradicionales en una nación dada, unida a una simpatía espontánea y una preferencia hacia aquellos hombres que

[68] Cfr. *FD*, párr. 334 Agr.: «Los pueblos europeos forman una familia de acuerdo a los principios universales que subyacen a sus códigos legales, sus costumbres y su civilización.»

[69] La posesión de colonias podria ser justificada por los principios de Hegel cuando el pais dominante elevara a los sometidos a un nivel mayor de civilización y de vida ética.

participan de ellos. Pero es capaz de convertirse en una comprensión racional, y ciertamente sólo cuando ha llegado a hacerlo así deja de ser una mera costumbre o *ethos (Sitte)* y se convierte en verdadera eticidad *(Sittlichkeit)*. Lo que transforma una comunidad ética en una unidad fuerte y estable es la vida política y las instituciones políticas, la experiencia de pertenecer al mismo Estado y de participar de sus destinos históricos. Pero esta experiencia es bastante diferente de la experiencia de pertenecer a una nación. La experiencia de la eticidad es posible en un Estado multinacional, o en un Estado que es solamente parte de una nación; por tanto, es bastante independiente de la conciencia nacional. Hegel estaba muy familiarizado con el estridente nacionalismo que barrió Alemania tras el período napoleónico. Privadamente, en sus cartas, tanto como públicamente, en el prefacio a la *Filosofía del Derecho*, expresó su profundo desprecio por él. Aunque suabo por nacimiento, Hegel llegó a ser prusiano patriota por convicción; sin embargo, no fue nunca un nacionalista germánico [30]. Se puede extender la cuestión a qué Estados modernos contemporáneos son de hecho comunidades éticas, tan sólo como se puede extender la cuestión a qué sujetos individuales participan —consciente o inconscientemente— de la eticidad. Lo que no se puede hacer, en mi opinión, es leer un significado siniestro y nacionalista en el concepto de *Sittlichkeit*.

[30] Cfr. S. Avineri, «Hegel and Nationalism», *The Review of Politics*, XXIV, 1962, reimpreso en W. Kaufmann (ed.), *Hegel's Political Philosophy*, New York, 1970.

EL PRÍNCIPE HEGELIANO *

BERNARD BOURGEOIS

En sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, en algunos textos relativos a la historia política —como el artículo sobre la asamblea de los Estados Generales de Wurtemberg y el artículo sobre el proyecto inglés de reforma electoral— Hegel subraya frecuentemente el papel fundamental que, a lo largo de la época moderna o germánica, los príncipes han jugado en la realización plenaria, es decir, universal, del derecho —en el sentido estricto del término: derecho de la libertad de la persona y de la seguridad de la propiedad— afirmado en el mundo romano. Así escribió en el artículo sobre la *Reformbill*, que un factor preponderante del desarrollo del derecho —más importante que la elaboración científica del mismo— ha sido el hecho de *que unos príncipes*, animados de un gran espíritu, hayan determinado su actividad legislativa por la consideración del bien público y de la felicidad de los sujetos [1].

La realización universal del derecho, es decir, la supresión de los privilegios, exigía la victoria del poder monárquico —la monarquía en el pleno sentido del término es para Hegel el inicio del Estado [2]— sobre la «poliarquía» de la aristocracia feudal. Sólo la

* Aparecido en AA.VV., *Hegel et la philosophie du droit*, París, 1979, págs. 85-130.

[1] Cfr. Hegel, *Über die englische Reformbill*, in: Hegel, *Politische Schriften*, ed. por Habermas, Frankfurt, 1966, pág. 283.

[2] Cfr. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, ed. por Lasson, vols. II-IV, Hamburgo, 1966, págs. 860-861 (vers. cast. de José Gaos: *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Madrid[4], 1974, págs. 644-645).

monarquía podía llevar a su término, de manera segura, la negación de esta negación del derecho que eran los privilegios de los nobles, quitando primeramente a estos últimos su poder soberano y suprimiendo después los «derechos» que conservaban todavía sobre el pueblo, un pueblo cuyos intereses eran idénticos a los de la unidad estatal representada por el rey [3].

Ahí donde el poder monárquico no fue suficientemente fuerte —éste fue el caso de Inglaterra— el paso del estatuto feudal de los individuos a su elevación al rango de libres propietarios no pudo operarse, y por ello Inglaterra llevó retraso respecto de los otros países europeos en el campo del derecho civil y penal [4]. Ahí donde el poder monárquico fue derribado como en la Francia revolucionaria, ahí donde los «hombres de principios» convertidos en «hombres de Estado» [5] hicieron, a costa suya, la experiencia del requisito monárquico de todo el gobierno [6], los principios del derecho o de la libertad real, pervertidos por la abstracción de un pueblo sin rey, se convirtieron en la destrucción terrorista de toda libertad de la persona y toda la seguridad de la propiedad. La Historia enseña así que sólo la monarquía incontestada —incontestada porque ella comportaba el lazo racional del príncipe y del pueblo, como ocurrió en el caso de la Alemania protestante— ha podido cumplir la realización de los principios del derecho [7].

Estas lecciones de la historia no hacen sino manifestar, para Hegel, la verdad especulativa de la fundamentación del derecho abstracto sobre el derecho político, sobre el Estado, cuyo sentido verdadero reside en la monarquía constitucional. Es esta monarquía constitucional, tal como está presentada en los *Principios de la Filosofía del Derecho* y la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, que nosotros tomaremos como objeto de nuestro examen, a fin de apreciar el papel de la monarquía o del príncipe y de estar también en condiciones de verificar que este papel es tan fundamental en el Estado que ha alcanzado su verdadera definición como en el

[3] Cfr. *o.c.*, pág 902 (vers. cast., pág. 675); y *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königsreichs Wurttemberg, im Jahre 1815 und 1816*, in: *Politische Schriften*, pág. 254.

[4] Cfr. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wisswnschaften*, párr. 544 Obs., in: Hegel, *Sämtliche Werke*, ed. por Glockner, vol. 10, Stuttgart, 1965, pág.422.

[5] Hegel, *Über die englische Reformbill*, *o.c.*, pág. 315.

[6] Cfr. ibid., pág. 319.

[7] Cfr. ibid., pág. 314.

Estado en su devenir histórico. Contrariamente a una opinión bastante extendida, apoyada en una lectura de Hegel rápida en este punto debido a preferencias ideológicas, nosotros intentaremos mostrar que el príncipe del Estado hegeliano juega aquí un *papel políticamente preponderante*. Ciertamente se trata del príncipe *constitucional*, es decir, de un príncipe cuyo poder tiene lugar en un Estado que no es sino lo que debe ser, una totalidad ética racional, en el que por ello intervienen otros poderes igualmente indispensables, y que todos estos poderes se actualizan como momentos orgánicos de la vida profundamente *una* del Estado verdadero. Sin embargo, el reconocimiento de la unidad concreta de la vida de la monarquía constitucional no es de ningún modo incompatible con la afirmación de que el juego coherente de los poderes políticos exige precisamente que uno entre ellos, para poder asumir plenamente la función que le asigna la especulación como momento determinado del Estado, sea de hecho el poder preponderante. Los comentadores lo han entendido generalmente así. Pero el punto de divergencia es la determinación de este poder preponderante. Si le consagramos este tabajo es porque nos parece que presenta un problema importante, de una parte, teóricamente, puesto que el sentido general del racionalismo hegeliano está implicado en él y, de otra parte, prácticamente, porque la política no duda en invocar la autoridad del filósofo.

En la construcción sistemática del Estado, considerada en sus articulaciones fundamentales, Hegel atribuye al príncipe un *papel mediador* capital.

En primer lugar, el príncipe mediatiza la esfera de la historia universal y la del derecho público internacional, ya que, de un lado, «en la cumbre de todas las acciones, y por lo tanto también de las acciones históricas, se encuentran individuos o subjetividades que hacen efectiva la realidad sustancial» [*], del espíritu del mundo, y que, por otra parte, los agentes de la Historia Universal son los pueblos que, en sus relaciones internacionales, se recogen en sus príncipes, únicos detentadores del poder de decidir la guerra o la paz. Si todos los príncipes no han sido individuos de la Historia mundial, todos los individuos de la Historia mundial han sido prín-

[*] Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho*, párr. 337.

cipes o los prolongamientos personales de los príncipes que son sus consejeros.

Después, es igualmente el príncipe quién mediatiza el derecho público internacional y el derecho público interno, así como mediatiza en éste la diferencia ahí donde se anticipa la diferencia de estos dos derechos, es decir, la diferencia —interior a la «constitución política»— de la «constitución bajo su aspecto puramente interno» y de la «soberanía hacia el exterior». La constitución política, organización real o realización orgánica de la identidad estatal, hace de ésta la identidad concreta de su diferencia (la afirmación, en la *paz*, de sus particularidades accediendo a su *derecho)* y de su identidad (su reabsorción en la *guerra)*. Una tal identidad, que preserva al Estado del peligro de muerte que comporta toda abstracción, funda en él el equilibrio del poder civil y del poder militar, «factor capital en la vida del Estado» [9]. Pero ésta no puede ser asegurada más que por el príncipe, en el sentido pleno y completo del término, es decir, por el jefe constitucional, que es a la vez el hombre de la guerra y el hombre de la ley o del derecho.

Al fracaso de la Francia napoleónica —en la cual el Imperio había reemplazado la impotencia del poder civil predominante anteriormente por la autoridad, también unilateral, de un poder de tipo militar [10]— hay que oponer el feliz desarrollo que el Estado prusiano debe a este «personaje de la historia mundial» [11] que fue Federico II, el capitán que supo resistir «el poder de casi toda Europa», pero es en las «guerras constitucionales» donde afirmó el principio que se expresa en su «obra inmortal», a saber, la empresa del Landrecht [12].

Federico II —que en el texto sobre la *Constitución de Alemania* el joven Hegel evocaba como el monarca que por instinto había realizado *El Príncipe* de Maquiavelo [13]— es saludado en los cursos tardíos de Berlín como «el regente con quien entra en la realidad efectiva la nueva época» [14], animado por la proclamación protestante

---

[9] Ibid., párr. 271 Agr.

[10] Cfr. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, o.c., págs. 930-932 (vers. cast., págs. 695-696).

[11] ibid., pág. 918 (vers. cast., pág. 686).

[12] ibid., pág. 919 (vers. cast., pág. 687).

[13] Cfr. Hegel, *Die Verfassung Deutschlands*, in: *Politische Schriften*, pág. 117 (vers. cast. de Dalmacio Negro Pavón: *La Constitución de Alemania*, Madrid, 1972, pág. 125).

[14] Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, pág. 918 (vers. cast., pág. 686).

del principio de la universalidad del pensamiento, que prescribe tanto la realización del derecho de los ciudadanos como su sumisión al bien del Estado. Federico II es, para Hegel, la primera figura —la figura maestra— del príncipe racional descrito en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* y en los *Principios de la Filosofía del Derecho*.

Ciertamente se trata ahí de la imagen que Federico II había querido dar de sí mismo (autoritarismo y legalismo), y que numerosos pensadores han parecido aceptar: ¡no hizo Kant del déspota ilustrado el colmo del republicano! No queremos juzgar aquí el mito federicano, historiadores ya lo han hecho. Queremos solamente subrayar que, relacionando el príncipe constitucional de la *Filosofía del Derecho* (tan diferente, como Jacques d'Hont [15] ha demostrado, del príncipe absolutista que reinaba en la época: Federico Guillermo III) con el gran Federico como su modelo, Hegel confirma claramente lo que a nosotros nos parece que establece el análisis de la teoría del Estado ofrecida por la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* y los *Principios de la Filosofía del Derecho*, a saber que el príncipe constitucional hegeliano no es en absoluto, como se ha dicho frecuentemente, una rueda subalterna del Estado, cuyos poderes Hegel tendería a reducir al mínimo, sino que, en el Estado hegeliano como en el Estado federicano, el poder del príncipe —tal como lo dice la propia palabra— es el poder principal [16].

La realización progresiva de las exigencias propias del Estado constitucional o legal, desde el Estado prerrevolucionario de Federico II al Estado postrevolucionario de Hegel —la revolución, por su parte, en las naciones protestantes simplemente aceleró el proceso, que debía ser continuo y tranquilo, reformista, de la racionalización de las actividades estatales— no significó de ningún modo una disminución del poder del príncipe, sino, al contrario, conforme

[15] Cfr. J. d'Hont, *Hegel et son temps*, París, 1968.

[16] Nuestra tesis se opone, por tanto, a aquella desarrollada, entre otros, por E. Weil en su obra *Hegel et l'Etat* y que se resume en la afirmación «que el príncipe no es el centro ni la rueda principal del Estado» (E. Weil, *Hegel et l'Etat*, París, 1950, pág. 62). También E. Fleischmann considera que Hegel construye su Estado «restringiendo al mínimo estricto el poder del monarca, llegando incluso a una definición que recuerda la condición del monarca en ciertos países contemporáneos o el papel del presidente de la república en ciertos países democráticos» (E. Fleischmann, *La philosophie politique de Hegel*, París, 1964, pág. 302).

a la orientación visible en toda la historia moderna o germánica, un reforzamiento real de su poder político.

* * *

La monarquía constitucional —cuyo desarrollo es el objeto de la Historia Universal [17]— es, como se sabe, la verdadera realización, es decir, concreta, del concepto de la voluntad en su estadio ético. Los tres momentos de voluntad en su concepto abstracto:

— la universalidad o identidad en sí;
— la particularidad o determinación,
— y la singularidad o autodeterminación,

se diferencian, pues, realmente en los tres poderes:

— legislativo (establecer lo universal),
— gubernamental (aplicar lo universal a lo particular, particularizarlo),
— del príncipe (autodeterminarse o decidir),

pero, al mismo tiempo, son retomados en la identidad de lo que es entonces la totalidad ética. En el *ser* de cada poder se *reflejan* los momentos realizados principalmente en los otros poderes (cada poder tiene el todo en sí mismo), y cada poder manifiesta su *no-ser* —se irrealiza o se idealiza— *concibiéndose* como un momento del todo (el todo tiene en sí mismo cada poder). La idealidad de los poderes, como simples momentos de la totalidad estatal, constituye la *soberanía política*. Ésta no se realiza en la monarquía patriarcal —soberanía no política [18]— ni en la monarquía feudal —política sin soberanía [19]— sino solamente en la monarquía constitucional, ya que la *ley* subordina al fin *universal* las esferas y actividades particulares.

Pero la afirmación de la voluntad estatal como identificación *consigo* misma, en su diferencia o *determinación*, es decir, como *autodeterminación*, la identifica —en su forma— con una de sus determinaciones, con aquella que constituye precisamente el poder del príncipe de la autodeterminación. Seguramente el todo de los momentos no es absolutamente, es decir, abstractamente, idéntico al momento total del todo: aquí está la justificación ontológica de la

[17] Cfr. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho*, párr. 273 Obs.
[18] Cfr. ibid., párr. 349.
[19] Cfr. ibid., párr. 278 Obs.

condena resuelta, por Hegel, como irracional, de la monarquía absolutista y de la tesis del derecho divino de su príncipe. Si la soberanía *existe* en y como el poder del príncipe, éste *no es sino* su mediador. Pero no es menos cierto que sólo él es su mediador [20]. Este papel privilegiado del poder del príncipe de la audeterminación de la «subjetividad cierta de sí» es entonces inmediatamente el privilegio del *sujeto* que es su único detentador, es decir, del individuo real o príncipe. No insistiremos sobre la razón ontológica —que opera, desde el comienzo de la Lógica hegeliana, en el paso del primer ser determinado, el ser-ahí, al existente-ahí o al algo— de la afirmación de que la subjetividad no es efectiva más que como sujeto, es decir, como voluntad de un individuo real. El «decidir en común» es una abstracción [21], y su consecuencia es que en la «persona moral» (como «mayoría», por ejemplo) —incapaz, como tal (ella no es un sí-mismo), de decidir— la decisión es dejada a las voluntades puramente particulares de las cuales ella se compone y que, desde entonces, no pueden sino levantar mutuas suspicacias y paralizarse, como lo demuestra suficientemente los ejemplos de la convención [22] y del Directorio [23]. La soberanía del Estado no puede *existir* más que como el poder soberano de *un* individuo, es decir, por y en el príncipe. El príncipe, como realidad del poder principesco, es pues «la cumbre y la base del todo, a saber de la monarquía constitucional» [24]. Es la efectividad de «la decisión final a la que remite todo lo demás, y de la que lo demás obtiene el comienzo de su realidad» [25]. O también es, como su ser-ahí, «la voluntad del Estado en tanto que ella lo mantiene todo y lo decide todo, la cima suprema del Estado, la unidad que lo penetra todo» [26]. Por ello Hegel puede afirmar *directamente* del monarca (que el entendimiento, incapaz de captar una identidad especulativa, considera como «algo derivado no solamente en su forma, sino también en su naturaleza») [27] que

[20] Cfr. ibid., párr. 279.

[21] Cfr. ibid. y *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, párr. 542, ed. de Glockner, vol. 10, pág. 418.

[22] Cfr. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, pág. 929 (vers. cast., pág. 695).

[23] Cfr. ibid., pág. 930 (vers. cast., pág. 695).

[24] Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho*, párr. 273.

[25] Ibid., párr. 275.

[26] *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*, párr. 542, ed. de Glockner, vol. 10, pág. 418.

[27] *Principios de la Filosofía del Derecho*, párr. 279 Obs.

«no es algo derivado, sino que tiene absolutamente su punto de partida en sí mismo» [28]; en resumen, que en él reside el principio absoluto de la vida del Estado.

No se niega ciertamente que Hegel haya dicho todo esto. Pero se quiere encontrar el sentido real de su teoría política que da del Estado constitucional, y no es en las generalidades lógicas ontológicas en las que él afirma fundarla. Y se cree descubrir en esta descripción una desvalorización del papel del príncipe. Se citan textos donde Hegel declara que en una organización perfecta del Estado sólo deben tomarse en la cumbre decisiones formales y que, por ello, lo único que se necesita, como príncipe, es una hombre que diga «sí» y que ponga los puntos sobre las íes» [29], que el monarca no tiene nada más que hacer que «poner su firma» [30]... Estos textos son bien conocidos («¡bien conocidos!») y se está tentado de ver en ellos —y sobre todo tratándose de declaraciones solamente orales de Hegel (transcritas en los agregados al texto publicado por él mismo)— su pensamiento verdadero, que en sus escritos publicados habría envuelto y disimulado por prudencia. Habría que discernir detrás de la justificación especulativa de la primacía del príncipe —en realidad puramente simbólica— el reconocimiento positivo de otro poder no ciertamente del poder del pueblo (es decir, del poder legislativo, el único en el que el pueblo participa, en su multitud organizada), sino del poder gubernamental. El Estado hegeliano sería esencialmente el *Beamtenstaat*, el Estado de los funcionarios, y ello no debería sorprender, ya que éstos forman la clase de lo universal, de aquel universal del cual Hegel siempre ha recordado que los intereses privados deben serle sometidos [31].

---

[28] Ibid.

[29] Ibid., párr. 280 Agr.

[30] Ibid., párr. 279 Agr.

[31] La tesis que valoriza el poder gubernamental del funcionariado —unida a la tesis que desvaloriza el poder del príncipe— es igualmente es sostenida, entre otros, por E. Weil: «La autoridad del príncipe que en vano hemos buscado, que no es detentada por la corona, que no pertenece a la representación popular, ahí está en manos del funcionariado. Es él quien lo prepara todo, que pone todos los problemas, que elabora todas las soluciones. Responsable solamente ante el Jefe del Estado ... el funcionariado es el verdadero servidor del Estado, y su verdadero dueño. Esencialmente objetivo, esencialmente apolítico (en el sentido que este término designa una toma de posición partidista), reclutado sin distinción de procedencia, de fortuna, de condición social, el funcionariado no forma un *estamento político* ... Pero forma un *estamento social*, el estamento universal ..., el más influyente entre todos los estamentos. No siendo

Nosotros no creemos que esto sea así ni que los textos —incluso los Agregados— autoricen a poner en cuestión el carácter fundador determinado de la afirmación especulativa de la primacía del poder del príncipe en el Estado racional.

Seguramente, es verdad que Hegel considera el paso —en la decadencia del sistema feudal y la aparición de la monarquía en el pleno sentido del término, es decir, del Estado mismo en su verdad— de los «domésticos» *(Bediente)* del príncipe a los «servidores» *(Diener)* del gobierno y del Estado como «uno de los más importantes que el tiempo ha introducido»[32]. En efecto, es verdad, para él, que los funcionarios, a diferencia de los aristócratas feudales que aquéllos han reemplazado, mediatizan el príncipe y los ciudadanos y juegan así un papel esencial en la organización racional del Estado. La «clase media», de la cual ellos forman la parte principal, es aquella que, por su entendimiento cultivado, y por tanto por su sentido del derecho, puede constituir «el pilar principal sobre el cual reposa el edificio del Estado en lo que concierne la honestidad y la inteligencia»[33]; hasta el punto que es, para Hegel, «un interés fundamental del Estado que esta clase media sea formada»[34].

Por el desarrollo del uso teórico (los conocimientos) y práctico (el sentido del derecho) de su entendimiento, los miembros del gobierno son legislación donde los ciudadanos, como tales, intervienen políticamente: son los únicos en poseer el conocimiento completo y preciso del todo sociopolítico, y la voluntad habitual del fin universal, requisitos ambos para una legislación adecuada[35]. «Ellos pueden —escribe Hegel— realizar lo mejor en los estamentos... Por lo mismo, tienen que ser ellos quiénes constantemente hagan lo mejor en las asambleas de los estamentos»[36]. Así, pues, es totalmente irra-

políticamente nada, el funcionariado lo es todo en la organización del Estado: él forma el segundo poder, el poder gubernamental, situado entre el poder soberano y el poder legislativo. Es verdad que el príncipe decide, es verdad que las cámaras votan las leyes y regulan las cuestiones de alcance universal; pero es la administración quien los arrastra a los dos» (E. Weil, *o.c.*, págs. 64-65). R. Derathe asume esta tesis en su *Présentation de la traduction des Principes de la Philosophie du Droit*, París, 1975, pág. 30.

[32] Hegel, *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königsreichs Württemberg*, *o.c.*, pág. 157.

[33] Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho*, párr. 297 Agr.

[34] Ibid.

[35] Ibid., párr. 300.

[36] Ibid., párr. 301 Obs.

cional querer excluir a los miembros de la Administración de los cuerpos legislativos [37]. Y ello con tanta más razón, puesto que la tarea propia de los funcionarios, de saber aplicar la ley a las situaciones particulares, reclama de éstos una diligencia teórica que es una simple prolongación de la actividad legislativa, en el fondo por tanto de la misma naturaleza que ésta. En efecto, desde este punto de vista, no hay una diferencia esencial entre la determinación de la ley que se hace en vistas a su aplicabilidad —y que, bajo ciertos aspectos, no es más que una particularización de la ley existente, consagrando el contenido de la práctica administrativa ya existente, por ejemplo la jurisprudencia [38]— y la aplicación de la ley que exige siempre su determinación suplementaria. Hegel dice que «la unidad orgánica de los poderes del Estado implica que éste sea *un* espíritu, que fije el universal y lo haga llegar a su realidad efectiva determinada» [39].

Si de este modo los funcionarios pueden y deben tener una «parte esencial» [40] en la legislación, por otra parte, ellos están en relación directa con las *decisiones del príncipe*, cuya constante puesta en marcha deben asegurar. Estando en contacto con los ciudadanos y las esferas de la sociedad civil ellos pueden, por las informaciones concretas que ellos comunican al príncipe, contribuir de manera importante a la preparación de su decisión. El párr. 302 de los *Principios de la Filosofía del Derecho* insiste, pues, con razón, en el papel mediatizador que juegan los funcionarios entre las autoridades políticas y el pueblo, de tal manera que el poder del príncipe no *aparece* como un extremo aislado [41]. Los funcionarios, por su papel unificador, son «un pilar principal del Estado como unidad concreta».

Todo esto es verdad. Pero, si Hegel declara la importancia de la formación, en el advenimiento del Estado racional moderno, de un cuerpo de funcionarios públicos, si él insiste en su papel unificador, no presenta en ninguna parte este papel como si fuera el papel supremo en la producción y conservación de la totalidad estatal. *El Estado hegeliano no es el Estado de los funcionarios:* es

[37] Ibid., párr. 300 Agr.

[38] Cfr. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, párr. 544 Obs., ed. Glockner, vol. 210, pág. 423.

[39] Cfr. Hegel, *Filosofía del Derecho*, párr. 299 Obs.

[40] Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, párr. 544 Obs., ed. de Glockner, vol. 10, pág. 423.

[41] Id., *Principios de la Filosofía del Derecho*, párr. 302.

también el Estado de los funcionarios —como lo habían llegado a ser *ya* los grandes Estados modernos—, pero en primer lugar es Estado a la vez de la participación de los ciudadanos en los asuntos públicos y del poder personal del príncipe racional, como Hegel deseaba que fuesen igualmente estos Estados, conforme a los votos apremiantes —jamás negados— que él había expresado en el manuscrito sobre *La Constitución de Alemania.* El poder gubernamental ejerce ciertamente una función de mediación, pero —para no hablar del poder del príncipe— también el poder legislativo [42], tal como la *racionalidad* del Estado lo exige de *cualquiera* de sus poderes. La función mediadora del poder gubernamental es apenas la función mediadora absoluta en el Estado, de tal manera que debe ser constantemente mantenida como función mediadora por la intervención de otros momentos del Estado. Cuando Hegel trata de la administración pública, él insiste sobre todo, según nosotros, en los medios destinados a impedir que se autonomice como *burocracia.*

Por el hecho de que debe el poder a su organización eficaz, el cuerpo de los funcionarios del Estado es particularmente propenso a abandonarse a la tentación esencial de todo término medio, de todo *medio,* a saber, hacerse el *centro.* Hegel denuncia una tal transformación. Por ejemplo, en el artículo sobre Würtemberg, critica severamente el papel de los escribanos *(Schreiber)* de todas clases, análogo, en sus consecuencias negativas para el Estado, a aquel de la antigua aristocracia feudal [43].

Contra los abusos de poderes *contingentes* que dimanan de los funcionarios particulares, el Estado y los ciudadanos se defienden gracias al control que permite, por arriba, la jerarquía administrativa, y —en razón de la insuficiencia de este primer control que no puede penetrar hasta el detalle de las situaciones concretas— gracias al control ejercido, por abajo, por las comunas y las corporaciones [44]. «La unidad de espíritu» que debe presidir la determinación y la aplicación de la ley se realiza también en esta intervención negativa, en el seno de la aplicación gubernamental de las leyes, de los elementos, cuyo papel político consiste en participar en su determinación.

---

[42] Ibid.

[43] Id., *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königsreichs Würtemberg, o.c.,* págs. 254-255.

[44] Id., *Principios de la Filosofía del Derecho,* párrs. 295-297.

Pero, a los ojos de Hegel, el poder gubernamental es peligroso en sí mismo, *como tal, por esencia*. Sus miembros pertenecen, en efecto, a la clase de lo universal, que se consagra enteramente al servicio del Estado, y, así, pueden creerse autorizados a afirmarse *absolutamente* en su tarea, ya que lo universal estatal se afirma por ellos. De su parte, ello significa que lo universal estatal tiene por contenido, en la constitución nacional, la unidad concreta de lo universal y de lo particular, del bien del Estado y del bien de los individuos, y significa negar un tal contenido por la forma de su realización como constricción burocrática ejercida por el gobierno sobre los individuos. Y —puesto que, como dijo Hegel: «La manera en la que las decisiones son ejecutadas tiene por lo menos tanta importancia como su contenido» [45]— significa negar al Estado mismo como totalidad ética. En tanto que subsunción —ésta es una operación abstracta— de los particulares bajo lo universal —concreto— de la vía ética legal, el gobierno, que en esta práctica misma, opone el interés universal a los intereses particulares, no realiza pues el Estado en su sentido verdadero. Si es «el pilar principal sobre el que reposa el edificio del Estado *en lo que concierne a la honestidad e inteligencia*» [46], es decir, en su momento de *entendimiento*, no es el pilar principal del Estado considerado en su «absolutez» *racional*. Particularizándose por una tal puesta en práctica de un universal entonces particularizado, el gobierno tiende siempre a ser, según la expresión del joven Marx, «la corporación del Estado» [47].

Consecuentemente, es necesario —para que el control legítimo del gobierno sobre la vida de los ciudadanos no destruya en ellos, y, por lo tanto, en el Estado mismo, la vida ética— equilibrar la administración gubernamental con la *autoadministración* de las corporaciones y comunas [48]. No es en la administración gubernamental, sino en las corporaciones y las comunas, que realizan la compenetración vivida de los fines privados y del fin público, donde reside

[45] Ibid., párr. 295 Obs.

[46] Ibid., párr. 297 Agr.

[47] Marx, *Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie*, in: K. Marx, *Die Frühschriften*, ed. de Landshut, Stuttgart, 1968, pág. 58 (vers. cast. de Eduardo Vásquez: *Crítica del Derecho del Estado hegeliano*, Caracas, 1980, pág. 75).

[48] Cfr. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho*, párr. 288, 289 Obs., 290 Agr., 297...

«el secreto del patriotismo» [49] o «la fuerza del Estado» [50]. Por ello en el mismo pasaje, donde Hegel reconoce que la formación de la clase media de los funcionarios es de un interés fundamental para el Estado, modera en seguida estas palabras añadiendo: «Pero esto no puede tener lugar más que en el cuadro de una organización comparable a aquella que nosotros hemos descrito más arriba, es decir, una organización que autoriza a las esferas particulares a disponer de una independencia relativa, y donde existe un cuerpo de funcionarios, cuyo arbitrio se frena ante la legitimidad de los intereses de estas esferas. Si existe una manera de obrar conforme al derecho universal y si ella se ha convertido en una costumbre, ello es una consecuencia del contrapeso que constituyen estas esferas independientes» [51].

No podía ser más claro. La denuncia de Hegel, en sus cursos de Berlín, del centralismo —ciertamente técnicamente eficaz— de la Administración revolucionaria y napoleónica (unilateralidad tan peligrosa *políticamente* como la independencia medieval de las comunas y de las corporaciones) [52] se hace eco —en un contexto filosófico diferente— de la crítica acerba que *La constitución de Alemania* dirigió contra la «pedantería» burocrática que se instalaba en la primera villa prusiana [53]. Hegel consideró siempre que este poder del entendimiento, que es el poder gubernamental, no debía constituir el centro del Estado.

Aunque la autogestión equilibre felizmente al gobierno, su papel no es suficiente, como lo atestigua el hecho mismo de los conflictos que pueden surgir entre el poder gubernamental y la base del poder puramente legislativo. Entonces sólo el poder del príncipe es el que puede resolver semejantes conflictos, ejerciendo puntualmente su autoridad suprema [54]. El poder gubernamental no se mantiene en su puesto sino por subordinación, finalmente, al poder del prín-

[49] Ibid., párr. 289 Obs.
[50] Ibid., párr. 290 Agr.
[51] Ibid., párr. 297 Agr.
[52] Ibid., párr. 290 Agr.
[53] Hegel, *Die Verfassung Deutschlands*, o.c., paág. 43. Se podrían evocar también las severas críticas que Hegel, cuando asumió responsabilidades administrativas como director del gimnasio de Nuremberg, dirigió contra la burocracia escolar (cfr. Carta a Niethammer, del 21-XII-1809, in: *Correspondance*, trad. de Carrère, vol. 1, París, 1962, pág. 273. *Briefe von und an Hegel*, hg. v. J. Hoffmeister, vol. 1, Hamburg, 1952, págs. 300.302 (vers. fr. de Carrère: *Correspondance*, vol. 1, París, 1962, pág. 273).
[54] Cfr. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho*, párr. 295 Obs.

cipe, que lo mediatiza en todos los sentidos, con el poder en el que participan los ciudadanos. Pero, más radicalmente todavía, *el poder del príncipe mediatiza el poder gubernamental con el mismo poder gubernamental*. Lo mediatiza en sí mismo consigo mismo.

Cuando Hegel habla del gobierno y de su «cima en el príncipe»[55], cuando dice que el monarca está a la cabeza de los funcionarios[56], no entiende de ninguna manera hacer del monarca el primer funcionario —cosa que el entendimiento querría que fuera[57]. En realidad, según la razón, el príncipe no sirve al Estado, lo *es*; no es, si así puede decirse, el sacerdote del Estado, sino su Cristo. Él lo hace *ser* en su unidad y, por esto mismo, es el principio de la unidad interior de cada uno de sus momentos, en particular del poder gubernamental. Es por el príncipe que el poder gubernamental es *un* poder gubernamental, el poder de *un* Estado, es decir, simplemente el poder de un *Estado*.

Por esencia, el gobierno, en el sentido estricto que tiene el término en tanto que designa un poder diferenciado, es decir, en tanto que poder de *ejecución* o de aplicación de lo universal en la realidad empírica, como tal *particular*, es una actividad *particularizada*. Esto es lo que manifiesta bien la designación por la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, de aquello que *Los principios de la filosofía del Derecho* llaman simplemente el «poder gubernamental», como «poder gubernamental *particular*»; esta última expresión no significa —directamente— como quizá lo han traducido «el poder gubernamental en particular»[58], propiamente dicho, sino el poder gubernamental en tanto que es como tal particularizado o diferenciado, dividido, es decir, pluralidad de tareas especializadas. — La unidad necesaria para el ejercicio, para la acción, en el gobierno no puede ser suministrada por el «expediente usual» del nombramiento de un canciller, de un primer ministro, o de un consejo de

---

[55] Id., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1817, párr. 438, in: Hegel, *Sämtliche Werkw*, ed. de Glockner, vol. 6, pág. 295.

[56] Id., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, o.c., pág. 800 (a propósito de Carlomagno) (vers. cast., págs. 598 y s.).

[57] Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho*, párr. 281 Obs.

[58] Así E. Fleischmann (en *La philosophie politique de Hegel*, o.c., págs. 293-294) escribe que «en la versión de la *Enciclopedia* al conjunto de los tres poderes Hegel lo denomina «gobierno» *(Regierung)*, es decir *régimen*, mientras que el gobierno en su sentido actual es denominado "el poder gubernamental en particular» *(besondere Regierungsgewalt)*».

ministros[39], es decir, que no puede ser en su *sentido* una unidad propiamente gubernamental que engendraría el centralismo burocrático rechazado por Hegel. Cuando éste dice que «las cimas superiores»[40] del gobierno están «en contacto con el monarca», entiende, según nosotros, que es el propio príncipe «el poder gubernamental del príncipe»[41], quien constituye el «vínculo exterior»[42], es decir, manifiesto, efectivo, de la actividad gubernamental. — Se podría objetar ciertamente que la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* —de donde hemos sacado estas últimas citas— toma la palabra «gobierno» en el sentido amplio de vida o de producción constante del Estado[43], y engloba en el «gobierno particular», además de las funciones de justicia, de administración y de policía..., la función legislativa, si bien el «poder gubernamental» atribuido al príncipe no designa específicamente la función por la cual unifica lo que corresponde a la actividad propiamente gubernamental de los *Principios de la Filosofía del Derecho*. Pero no es menos cierto que es el príncipe que hace del gobierno *un* gobierno, y que si Hegel puede no mencionar esta intervención en la exposición de la actividad gubernamental, es porque no es estrictamente de ejecución, sino de determinación o *decisión*. — Es el príncipe quien articula las funciones gubernamentales de la misma manera que nombra a los funcionarios; y porque tiene el fundamento de su obrar en el príncipe, es decir, en la individualidad de la totalidad ética concreta, la administración puede ser llamada sin cesar a la necesidad de subordinar la tendencia que es la suya en tanto que *tal* momento del Estado a lo que éste exige de cada uno de sus momentos. El párr. 287 de los *Principios de la Filosofía del Derecho* expresa claramente que el gobierno es solamente «la realización y la aplicación de las decisiones del príncipe, de una manera general la actividad de poner y mantener en vigor lo que ya ha sido decidido, las leyes, instituciones y organizaciones existentes»[44]. En una palabra, el gobierno no hace sino ejecutar las decisiones del príncipe.

---

[39] Cfr. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho*, párr. 290 Agr.

[40] «Obersten ... Spitzen», *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, párr. 289 (in: Hegel, *Sämtliche Werke*, ed. de Glockner, vol. 7, pág. 396).

[41] Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, párr. 542, ed. Glockner, vol. 10, pág. 418.

[42] Ibid., párr. 542 Obs.

[43] Ibid., párr. 541.

[44] Id., *Principios de la Filosofía del Derecho*, párr. 287.

El príncipe decide. Pero, ¿qué pasa realmente con esta decisión? Intentaremos mostrar que, en el marco del Estado constitucional, es casi infinita, en su contenido y en su forma.

Si el príncipe hegeliano mediatiza los otros dos poderes, recogiéndolos en la unidad estatal que hace existir, es porque él es la decisión suprema en materia de legislación y en materia de gobierno (a diferencia, entre otros, del tribuno de Rousseau, que mantiene la unidad del gobierno y del soberano en tanto que no tiene poder ni en uno ni en otro).

Acabamos de recordar que el príncipe decide toda la actividad gubernamental. De igual manera, de las tres ramas del *poder legislativo:* los estamentos, los miembros del gobierno, el príncipe, es la última la que juega el papel decisivo; si el gobierno, en sus miembros, toma también una «parte esencial» en la legislación, el poder del príncipe tiene la «parte absoluta de la decisión final» [65]. El príncipe decide, pues, en todo. ¿Pero solamente en principio?

La cuestión puede y debe ser puesta, puesto que, en efecto, el príncipe *no* interviene *solo* en la actividad legislativa (sino con los otros dos poderes), ni en la actividad gubernamental (sino con el segundo poder). Se podría entonces pensar que es solamente en el dominio de la soberanía hacia el exterior (guerra y paz) que el príncipe, deciciendo solo, decide verdaderamente. No nos parece que esto pueda ser asi.

En primer lugar se puede notar que, siendo la opción fundamental para la vida del Estado la de la guerra o de la paz, la decisión absoluta en este dominio reconocida al príncipe hace que, *indirectamente* por lo menos, su decisión en el campo del derecho político interno sea igualmente absoluta. Y se debe en seguida constatar que las decisiones del príncipe en este último dominio están presentadas por Hegel, también *directamente,* como decisiones absolutas.

Consideremos el papel del príncipe en la *legislación.* Él convoca los estamentos [66] y, de la misma manera que ha abierto la sesión, la cierra. Él posee el poder de decisión última en cuanto a las leyes. Por ello mismo lo posee, a fin de cuentas, respecto a la cons-

[65] Id., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften,* párr. 544 Obs., ed. Glockner, vol. 10, pág. 423; cfr. *Principios de la Filosofía del Derecho,* párr. 300.

[66] Cfr. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho,* párr. 308.

titución, la cual se desarrolla en y por ellas [67]; lo cual significa, pues, que los principes, detentadores del poder en la mayor parte de los grandes países de la época, Hegel espera la iniciativa primordial en vistas a la realización de la constitución racional, siguiendo el proceso que había querido inaugurar en Alemania el rey de Wurtemberg en 1815-1816.

¿Esta decisión final del príncipe está limitada a ratificar las proposiciones, cuyo contenido podría ir en contra de los proyectos del príncipe? Absolutamente no. — Por una parte, en un Estado racionalmente constituido, todas las decisiones son tomadas para que todos los que participan en la legislación estén informados y preocupados por el bien general. La no subordinación de unas respecto de las otras de las tres ramas de la legislación [68], la independencia de cada miembro del cuerpo legislador en consideración de su arbitrio individual..., hacen que, en una confrontación viviente, las exigencias del interés universal sean descubiertas y tomadas en consideración. Un acuerdo debe, pues, ser posible en cuanto al *primer objeto* asignado por los *Principios de la Filosofía del Derecho* a la legislación, a saber, la definición de los derechos de los individuos y de las esferas particulares del Estado [69]. Y si, por otra parte, cuando se trata el *segundo objeto* de la legislación, es decir, de la determinación de los servicios que son debidos al Estado, este acuerdo puede ser más difícil —a consecuencia, aquí, de las tentaciones egoístas de los diputados, quienes, además, entienden mal la complejidad de la política exterior justificando las exigencias financieras del gobierno—, el príncipe puede prescindir de él. Hegel, que, sobre el punto preciso de la ley de las finanzas —una ley que no es, por lo demás, una [70]—, se resiste a conceder a los estamentos demasiado poder prespuestario por el cual ellos determinarían la política gubernamental [71], considera que, de una forma general, la decisión del principe no tiene que sancionar solamente —por un «sí» o un «no»— las proposiciones de los otros participantes en el poder

[67] Ibid., párr. 298; cfr. *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königsreichs Württemberg*, o.c., pág. 171.

[68] Cfr. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho*, párr. 306.

[69] Ibid., párr. 299.

[70] Id., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, párr. 544 Obs., ed. Glockner, vol. 10, págs. 423-424.

[71] Cfr. *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königsreichs Württemberg*, o.c., p. 182.

legislativo, es decir, en realidad, las proposicones de una *mayoría*. — El bicameralismo hace felizmente más difíciles la definición y la realización de una mayoría, y una constitución racional no sabría, en la cuestión de la propuesta de leyes, otorgar el poder de decidir de hecho, transfiriéndola de la decisión del príncipe a esta «gran inconsecuencia» que es «la dominación de la mayoría sobre la minoría» [72]. Lo que el príncipe sanciona puede, pues, ser propuesto por cualquier elemento legislador y, en consecuencia, más o menos directamente, por el príncipe mismo. Es, efectivamente, un destino esencial del poder del príncipe el determinar «las disposiciones legales que se hacen necesarias por razón de las circunstancias» [73]. La decisión legislativa del príncipe es, pues, una decisión absoluta.

Así, la co-presencia de los estamentos, de los miembros del gobierno y del príncipe en la actividad legislativa *no es para nada una limitación* del poder de este último. Es, más bien, un medio suplementario que le permite asumir plenamente su tarea de príncipe constitucional o racinal. Como tal no puede más que desear aclararse mejor por la opinión competente de los ciudadanos que intervienen en la legislación (funcionarios, miembros influyentes del primer estamento y responsables de los órganos de la sociedad civil), al asociar los ciudadanos a su decisión —para cimentar la unidad del Estado, y así reforzar su poder en particular en la política exterior— y ante todo formar en ellos la opinión pública —esencial en el mundo moderno— en conformidad al interés del Estado. El príncipe constitucional, que no tiene nada que perder con la participación de los estamentos en la legislación —puesto que él puede siempre despreciar la opinión pública y dominar los órganos legislativos insuficientemente conscientes o preocupados por el interés de la totalidad ética estatal— lo puede ganar todo con su concurso, cuando ellos se conforman a lo que exige de ellos la constitución racional.

Si la decisión del príncipe constitucional no está limitada por la tripartición del poder legislativo, tampoco lo está por la repartición, en el seno de la *actividad «gubernamental»* (en el sentido amplio del término), entre dos instancias diferentes, de la *decisión* y de la *ejecución*. — Es necesario reconocer la necesidad fundamental de

---

[72] Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, *o.c.*, p. 928 (vers. cast., pág. 693).

[73] Id., *Principios de la Filosofía del Derecho*, párr. 283.

esta diferencia para Hegel. En el interior del «gobierno», entre la decisión o determinación de una acción siguiendo las prescripciones universales del bien público y de las leyes, y su ejecución particular, Hegel afirma una diferencia absoluta como aquella que Rousseau establecía entre el soberano y el gobierno, y Kant entre el legislativo y el ejecutivo en el Estado republicano o no despótico. Sin duda alguna, es el príncipe quien decide la política gubernamental; es él quién decide sobre los que deben ejecutarla (él nombra los funcionarios entre aquellos que han dado prueba objetiva de sus capacidades). Pero, si puede y debe controlar en última instancia —como se ha visto— la conformidad del actuar del gobierno a las exigencias del Estado, no debe intervenir positivamente en la ejecución propiamente dicha, en cuanto que ella tiene que ver, en el seno de situaciones particulares, con los individuos o grupos particulares. De lo contrario, éstos estarían entregados irracionalmente a la omnipotencia del Estado. El príncipe no puede, pues, ejecutar sus decisiones —en tanto que su ejecución afecta a los individuos o a los grupos interiores del Estado, es decir, en tanto que se trata de decisiones de política interior—, sino a través de personas intermedias: la administración gubernamental no es el gabinete secreto del príncipe, y los funcionarios no pueden ser revocados arbitrariamente por él si ejecutan, insensibles a toda presión ulterior de su parte, las decisiones tomadas por él. El príncipe constitucional, que tiene la preocupación de la universalidad concreta del Estado, no puede querer ejecutar sus decisiones, puesto que se arriesgaría de esta manera a determinar, no solamente en vistas a su aplicabilidad, sino por su aplicación o ejecución, es decir, de hecho, por razón de las implicaciones personales de ésta; en resumen, según un interés que no sería el de la universalidad o de la ley estatal. La separación de la decisión del príncipe y de la ejecución gubernamental no puede entonces sino ser deseada por el príncipe constitucional o no despótico, como lo que le protege eventualmente contra toda tentación de arbitrariedad, como la garantía objetiva que le ayuda, llegado el caso, a superar el desfallecimiento posible de su patriotismo, es decir, como lo que refuerza el poder del Estado y, en consecuencia, su propio poder [74].

[74] No podemos, por tanto, suscribir la presentación que el joven Marx hace de lo que son para Hegel mismo, es decir, en la mixtificación del sentido, las relaciones entre los poderes en el seno del Estado hegeliano. Marx, quien afirma por una parte

La separación entre la decisión y la ejecución gubernamental hace también que los aspectos negativos de la ejecución no recaigan sobre el poder del príncipe, ni por tanto sobre el Estado mismo, lo que consecuentemente —*por lo que atañe a la ejecución*— eleva al príncipe por encima de toda responsabilidad, en la *majestad* que resulta de ser la encarnación del Estado.

Así, la plena asunción del poder del príncipe del Estado racional exige su colaboración con poderes diferentes, sin que esto signifique una reducción de aquél. El poder del príncipe puede tanto más garantizar y promover los otros poderes, ir delante de ellos, puesto que actualiza en sí mismo —según la modalidad propia que le define— los momentos realizados más inmediatamente en los otros dos poderes: él es lo que es solamente por su sentido y uso de la constitución y de la ley, y se dedica necesariamente a la particularización de lo universal, ya que toda decisión tiene un contenido determinado. En resumen, el Estado en su verdad se recoge totalmente en la sola decisión del príncipe constitucional. Ella es, en cierto modo, el alfa y el omega de la vida del Estado Hegeliano.

Ahora bien, si la decisión del príncipe es *todo* para el Estado, ¿cómo entender entonces que Hegel haya podido decir que no es *nada* para el príncipe, una simple «decisión formal», la pura formalidad del punto puesto sobre la *i*?

No hay aquí contradicción, y la comparación de las dos afirmaciones permite, todo al contrario, según creemos, subrayar y precisar el sentido absolutamente primordial del poder del príncipe en el Estado constitucional de Hegel.

Si la decisión del príncipe es capital para el Estado, y si el príncipe para decidir no tiene más que decir «sí» o «no», poner el punto sobre la *i*, es que lo capital para el Estado es —como lo sugirió, según Rosenzweig, el rey Federico Guillermo III, a quien se la había informado de la opinión de Hegel y que asi se imaginaba sin duda

que el Estado Hegeliano se identifica con el «gobierno» (en el sentido amplio del término) (*Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie, o.c.*, pág. 148 , vers. cast., pág. 177), de tal manera que los estamentos —en la legislación— no son más que un «complemento sin continuidad» (*o.c.*, pág. 75, vers. cast., pág. 99), por otra parte considera también que este «gobierno» es la total subordinación del gobierno —en el sentido estricto del término—, de los funcionarios al príncipe: «Hegel, que lo invierte todo, convierte al poder del gobierno en representante, en emanación del príncipe» (*O.c.* pág. 105, vers. cast. pág. 129). Marx pierde de vista que el príncipe hegeliano es el príncipe constitucional, manteniendo así la distinción entre poder del príncipe y poder gubernamental.

«poseer» al filósofo berlinés— el hecho de poner el punto sobre la *i*, es decir, la forma misma de la decisión. En efecto, es el formalismo de la decisión del príncipe lo que le confiere su valor político absoluto.

La decisión del príncipe, como toda decisión, tiene un *contenido* y una *forma*, que resultan el uno y la otra del poder del príncipe. La determinación del contenido —en tanto que actividad esencialmente teórica procediendo, pues, por análisis, diferenciación o particularización del contexto político global— no constituye el momento decisivo de la decisión, que es el momento práctico del querer recogiéndose en la singularidad del Sí mismo. En otras palabras, *no es el momento propiamente principesco del poder del príncipe.* El príncipe elabora, pues, la decisión sin elaborarla: la *hace* elaborar. Y la manifestación del poder del príncipe en su pureza es precisamente la distinción entre la elaboración del contenido de la decisión y la decisión propiamente dicha. La primera tarea incumbe a los «consejeros» del príncipe, que no hay que confundir en absoluto —como a veces se ha hecho— con el *gobierno*, aunque ellos realicen en el seno del poder del príncipe el momento que obtiene su efectividad separada en el gobierno [75].

Son estos consejeros —el gabinete del príncipe— los que le presentan el contenido determinado de los asuntos del Estado, a fin de que él decida sobre ellos [76]. Momento no principesco del poder del príncipe, los consejeros a la vez *son y no son* el príncipe. *Son* el príncipe, su prolongación personal (bien entendido, la prolongación personal del príncipe en tanto que él es el *Estado* en persona) y —como consecuencia del carácter personal de su relación— ellos son nombrados y revocados por él, siguiendo sin límites su arbitrio [77]. Pero ellos *no son* el príncipe, o más bien: él no es ellos. Lo que significa que, no siendo ya responsable de la *ejecución* de la política que ha decidido, *tampoco es responsable de su contenido determinado. Los únicos responsables* de la política determinada del príncipe —trátese de la política interior o de la política exterior (el

[76] Cfr. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho*, párr. 283.

[77] Cfr. ibid.

[75] Esta concepción del poder del príncipe como unidad de sí mismo —en cuanto momento principesco del poder del príncipe— y de su otro —en cuanto momento no principesco del poder del príncipe— es una confirmación —políticamente ventajosa para el príncipe, como vamos a ver— del tema hegeliano general según el cual todo ser es la unidad de sí mismo y de su otro, y el absoluto —por ser identidad absoluta— es la identidad de la identidad y de la no-identidad.

poder del príncipe, del cual forman parte los consejeros, dirige la una y la otra)— son efectivamente sus *consejeros.* Ahora bien, no puede haber responsabilidad más que en relación al contenido de una política. No se puede dar razón de una opción más que alegando las razones de esta opción, que consisten en el contenido objetivo a escoger, lo cual es obra de los consejeros. Así, el príncipe, en cuanto que decide, está «situado por encima de toda responsabilidad respecto de los asuntos del gobierno del Estado» [78], es decir, de *toda la vida* del Estado, puesto que Hegel toma aquí el término de gobierno en sentido amplio, ya que, tratando del poder del príncipe, no está aún tratando del poder gubernamental propiamente dicho [79]. No hay instancia estatal ante la cual el príncipe pueda rendir cuentas, siendo él mismo el ser-ahí del Estado como tal. Esto es lo que constituye la *majestad absoluta* del príncipe.

La irresponsabilidad el *acto mismo de decidir* viene de que es irreductible a las razones que organizan su contenido. Este acto no tiene su razón en estas razones, es sin razón (*grundlos,* como lo repite Hegel [80]). Sin embargo, es así —como Marx parece decir en su polémica de 1843 [81]— no porque esté *más acá* de las razones, estando aquí las razones constituidas por los proyectos estatales más elaborados, sino porque está necesariamente *más allá* de ellas, porque las depasa por ser el momento último y concreto del querer —el de la autodeterminación—, el cual depasa sus momentos abs-

[78] Ibid., párr. 284.

[79] No podemos estar de cuerdo con lo que escribe E. Fleischmann, quien, después de haber restringido la decisión del príncipe a los «asuntos que no son materia de legislación y que depasan la competencia del gobierno» (*La philosophie politique de Hegel,* o.c., pág. 300), limita en consecuencia la no-responsabilidad del príncipe a los actos del gobierno tomado en el sentido estricto de segundo poder: «Esto quiere decir que el monarca no puede ser tenido por responsable más que de las decisiones *subjetivas* cuyas consecuencias recaerán enteramente sobre su cabeza. Estas decisiones pueden ser de tres clases: a) decide *en contra* de la opinión del gobierno, haciendo así prevalecer su arbitrio *subjetivo* sobre las razones objetivas que el gobierno le presenta; b) decide *sin* consultar su gobierno, y c) zanja asuntos que depasan la competencia del gobierno: en concreto, declarar la guerra o firmar la paz» (Ibid., págs. 311-312). En realidad, tal como hemos intentado mostrar, el príncipe constitucional decide toda la vida del Estado y, con todo, dentro del Estado está por encima de toda responsabilidad.

[80] Cfr. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts,* párr. 279 y 281, ed. Glockner, vol. 7, págs. 381 y 389.

[81] Marx identifica la *grundlose Selbstbestimmung* —que distingue de manera extraña de la subjetividad y del sujeto en sí mismos identificados por él— con la capacidad de decidirse de manera totalmente arbitraria, y por tanto como un simple individuo (*Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie,* o.c., págs. 44.45).

tractos. El príncipe no actúa arbitrariamente despreciando el contenido concreto de los consejos: él está efectivamente más bien «vinculado a» este contenido [82] (no, desde luego, *por* su contenido [83], al cual *se vincula él mismo)*, sino por un acto que pone en evidencia la insuficiencia de los consejos. En efecto, en el dominio de las «razones» *(Gründe)* —lo que son los proyectos políticos— se pueden siempre oponer razones a razones [84], y el Sí mismo decisor es el que «rompe el examen sopesando las razones "en pro" y las razones "en contra", entre las cuales se puede siempre vacilar, y las resuelve por un "yo quiero" iniciando así toda acción y efectividad» [85]. Este acto de la decisión política es un acto trascendente con respecto a los consejos, un acto absoluto que alcanza el absoluto mismo de la vida ética, por lo que el mundo *ético* de la ciudad antigua debia naturalmente aparecer como tan extraordinario que los antiguos lo confiaban al *Fatum* [86]. En efecto, en una monarquía bien dispuesta, el aspecto objetivo corresponde solamente a la ley, a la universalidad, pero la ley y la universalidad pretendidas reciben —en el contexto no racional, no especulativo, de la subsunción política del hecho bajo la razón— un contenido *determinado*, como tal puesto por una exclusión, es decir, elección, y, si el monarca no hace más que añadir el «yo quiero» [87] a un contenido de todas formas universal, selecciona sin embargo —y esto es políticamente esencial— *un* contenido universal entre otros. La ley o la razón no es la vida del Estado más que por este acto decisivo y capital del «yo quiero», como tal irreductible y principal.

Dos consecuencias resultan del *doble carácter* de la decisión del príncipe.

Por una parte, por ser una *opción real* que trasciende a la consideración de toda racionalización, el genio del príncipe puede conducir el Estado a un brillante destino. «Seguramente —dice Hegel—

[82] Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, párr. 279 Agr., ed. Glockner, vol. 7, pág. 386.

[83] Cfr. E. Fleischmann, *o.c.*, pág. 307, el monarca «está efectivamente vinculado por la decisión tomada por su consejo»; y la trad. de Derathe, *o.c.*, pág. 291: el monarca «est lié par le contenu concret du conseil...». Se trata de matices, pero importantes.

[84] Cfr. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, párrs. 121 y 122, y el Agr. del 121 (cfr. trad, fr. de B. Bourgeois, Paris, 1970, págs. 380-381 y 555 y s.).

[85] Id., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, párr. 269 Obs., Ed. de Glockner, vol. 7, pág. 382.

[86] Ibid.

[87] Ibid., párr. 280 Agr.

se debe considerar que es una gran suerte cuando un noble monarca cae en suerte a un pueblo»[88]. Pero es siempre necesario que esta genialidad sancione una constitución racional como aquella que Hegel dice haber descrito, la cual para subsistir no exige de su monarca más que la capacidad formal de resolver, de parar el debate raciocinante de los consejos con un «sí» o con un «no». En un gran Estado, donde la complejidad no puede ser asumida solamente por una individualidad genial, lo que importa sobre todo es la existencia de una constitución racional susceptible de conservar el Estado incluso si el príncipe no tiene la talla histórica[89].

Efectivamente, *por otra parte*, la decisión del príncipe puede tomar prestado todo su contenido —al menos cuando actúa en problemas importantes, largamente madurados— del trabajo de los consejeros, donde converge —si el Estado está bien constituido— toda la actividad política. «En el caso de leyes firmemente establecidas y de una organización determinada del Estado —dice Hegel— lo que incumbe a la sola decisión del monarca debe ser considerado como poca cosa comparándolo con lo sustancial»[90]. Así, la monarquía constitucional en su racionalidad es tal que la condición necesaria y suficiente de su subsistencia es que haya en ella *un* centro formal de decisión, y que *alguien* decida. Para Hegel es el único régimen que permite *incondicional* y *absolutamente* el ejercicio *real* de la decisión *absoluta* requerido por su propio concepto. La monarquía constitucional puede, pues, ser siempre realizable, por el hecho mismo de la naturaleza del poder del príncipe como poder absoluto de decisión, y por ello como poder principal del Estado.

Que esta *posibilidad exista* es capital, porque es *necesaria*, por la misma razón del concepto de la decisión absoluta, asignada al poder del príncipe. Este concepto, que hace que la monarquía constitucional *pueda* siempre ser realizada, hace también que ella *deba* poder siempre ser realizable. Esta última exigencia está ligada al carácter *hereditario* del poder monárquico en el Estado racional. Los párrafos 280 y 281 de los *Principios de la Filosofía del Derecho* presentan la justificación de la monarquía hereditaria. Nos extenderemos un poco, para finalizar, sobre esta justificación que nos

[88] Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Welgeschichte*, o.c., pág. 937 (vers. cast., pág. 700).
[89] Ibid.
[90] Ibid.

parece reposar esencialmente en el carácter absoluto y primordial del poder del principe en el Estado.

En primer lugar, diremos que la afirmación de la monarquía hereditaria —que Hegel califica en varias ocasiones [91] de garantía esencial de la libertad pública, es decir, de la razón consumada— no nos parece sobreañadida por oportunismo y prudencia —como a menudo se le ha achacado— a la fundamentación especulativa del Estado. Negar el carácter hereditario del poder del príncipe no hubiera sido más imprudente que rechazar —como lo hace de manera impía en el agregado del párr. 281— la teoría del *derecho divino* del monarca [92], que lo legitimaba *directa e incondicionalmente* en su misma particularidad individual, es decir, haciendo abstracción de la constitución del Estado. El derecho de la individualidad del príncipe no tiene más sentido o razón que el contemplado en la esfera del *derecho abstracto*, infra-estatal. Como lo subraya el agregado del párr. 281, se trata de un *derecho* propiamente *político*, y la necesidad que experimentan los pueblos de obedecer al individuo príncipe —cualquiera que sea su carácter, con tal que sea el heredero legitimo al trono— no hace más que expresar, según Hegel, el requisito mismo del Estado en su sentido verdadero, es decir, en su racionalidad.

La razón ontológica, especulativa, que Hegel da de la existencia de la monarquía hereditaria es para él, sin duda, el motivo esencial de su afirmación. Ciertamente esta justificación del paso de la unicidad del poder de decisión a su naturalidad puede no forzar la adhesión, pero, en el límite, ¿no es el mismo paso especulativo de todo el sistema hegeliano? Se puede estimar que hay en el sistema hegeliano elementos esenciales y elementos accidentales y contingentes. Pero la elección entre unos y otros es asimismo contingente. ¿Por qué entonces no pensar que lo que Hegel ha dicho, a saber, que la razón exige la determinación hereditaria, natural, del individuo principesco, lo ha pensado, posiblemente de manera errónea, pero no obstante lo ha pensado efectivamente?

El carácter último, absoluto, de la voluntad del Estado, que existe como poder del príncipe, hace que ella, *como voluntad*, no pueda

---

[91] Cfr. id., *Principios de la Filosofía del Derecho*, párr. 286 Obs.

[92] Cfr. ibid., párr. 281 Agr.; *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, o.c., pág. 917 (vers. cast., pág. 685); *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königsreichs Württemberg*, o.c., pág. 183.

ser condicionada o mediatizada en su existencia, porque entonces la voluntad última y absoluta sería la voluntad singular no idéntica —puesto que ella la mediatizará— con lo universal estatal, es decir, la voluntad arbitraria y contingente, cuya absolutización niega el Estado (como lo manifiesta precisamente la historia de la monarquía electiva)[93]. La voluntad del individuo príncipe, en tanto que absoluta, desprendida de toda atadura, abstracta o inmediata, es pues *inmediatamente,* es decir, *naturalmente,* voluntad del príncipe. La determinación o designación de la voluntad absoluta no puede respetar la absolutez de ésta como voluntad más que si ella no es a su vez el acto de una voluntad, sino el hecho de la naturaleza. Ahora bien, para que una voluntad sea principesca naturalmente, es necesario que el poder del príncipe pertenezca a aquello de que proviene el individuo en su naturalidad, es decir, a su *familia,* por tanto a una *familia* en la cual se transmite hereditariamente. Es necesario que el poder principesco pertenezca a una familia y, en el seno de ésta, conforme a la ley de sucesión hereditaria, a un individuo, *cualquiera que sea* esta familia y este individuo.

Considerado en su carácter propio, el príncipe puede ser *cualquiera:* lo esencial es que *no* esté determinado *de cualquier modo,* sino según una *necesidad* excluyendo radicalmente todo lo *arbitrario* del querer. La contingencia del carácter de éste que es necesaria o naturalmente príncipe hace que sus decisiones —que expresan finalmente la «decisión» inicial de la naturaleza— sean el cumplimiento del *Fatum* al cual los antiguos se remitan para la conducción del Estado. El resultado es, efectivamente, aún el comienzo[94]. Y por ella el Estado puede tener más o menos «suerte». Pero, antes de soñar la *felicidad* del Estado, hay que pensar en su fin primero, que condiciona todos los demás, a saber, su *existencia* como totalidad racional. La monarquía hereditaria es un requisito de la existencia misma del Estado en su verdad, es decir, es un requisito incondicional, absoluto.

Según Hegel, tampoco hay que contentarse con pesar las *ventajas* y los *inconvenientes* de la monarquía hereditaria. Ciertamente, se puede subrayar que la identificación inmediata del Yo (primero como Yo familiar) y del Estado racionalmente constituido, confirma

[93] Cfr. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho,* párr. 281 Obs.

[94] Id., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte,* o.c., pág 900 (vers. cast., pág. 674): «Aquí el oráculo es el nacimiento, algo independiente de todo albedrío.»

en su cabeza la unidad del interés privado y del interés público, principio del patriotismo («El Estado soy yo», e idénticamente: «Yo soy el Estado»); que la sucesión hereditaria suprime el peligro de la absolutización de las oposiciones políticas al nivel de la cima unitaria del Estado, es decir, el peligro de la destrucción del Estado [95]. Pero la monarquía hereditaria tiene también sus inconvenientes. Hegel mismo evoca la objeción según la cual, pudiendo el monarca ser completamente indigno de su misión, los asuntos del Estado racional estarían vinculados a la irracionalidad del azar [96]. Se podría dar incluso un contenido más preciso a esta objeción considerando, por ejemplo, las situaciones negativas del poder del príncipe: un príncipe falto de inteligencia que rehusara los consejos o eligiera consejeros incapaces o indignos, un príncipe tan débil que no pudiera elegir él mismo los consejeros, o cuya debilidad diera ocasión a intrigas y conflictos en el interior de su familia y entre sus consejeros, la existencia de una corte amenazando en su principio la vida misma del Estado, etc.

La respuesta de Hegel a una objeción de este género es simple: un Estado en el cual semejantes desdichas son posibles, es decir, donde la decisión del príncipe no consagra por su forma absoluta los requisitos de toda política y expresa, por tanto, la sola particularidad del querer diversamente orientada, no es un Estado plenamente formado y constituido [97].

Si el patriotismo o la virtud —necesarias en toda constitución—, y si la cultura, ligada a la constitución —que no es, para Hegel, una simple disposición formal, sino que expresa toda la vida de una nación— están en este punto ausentes del poder del príncipe de la monarquía constitucional (de cuyo poder se conoce el vínculo orgánico con los otros dos poderes y con el todo del Estado), es que semejante monarquía no está verdaderamente «constituida», no tiene nada de racional, y que la suposición, en consecuencia, es contradictoria y nula.

Ciertamente, el poder del príncipe puede ser ejercido mediocremente, pero los inconvenientes de la monarquía —cuya consideración, como toda consideración utilitaria, no es fundamental para la razón filosófica— no pueden poner en peligro su existencia, pues

[95] Id., *Principios de la Filosofía del Derecho*, párr. 281.
[96] Cfr. ibid., párr. 280 Agr.
[97] Cfr. ibid.

su fuerza está en que realiza la esencia consumada de la totalidad estatal. La especulación filosófica muestra que esta esencia consiste en la primacía absoluta del príncipe constitucional. Del hecho que el príncipe del Estado racional pueda ser cualquiera, no se sigue que su poder sea subalterno, sino todo lo contrario: porque su poder es el poder principal de semejante Estado, el príncipe puede ser cualquiera.

Concluyamos rápidamente. Para Hegel, el Estado verdadero, al cual conduce el desarrollo histórico, es la monarquía constitucional o legal —en el sentido que tienen estos términos en la filosofía especulativa—, es decir, la monarquía realizando las exigencias del universal concreto que es la razón, exigencias que contienen también la diferenciación de los poderes políticos. El monarca hegeliano no es, en manera alguna, el monarca absoluto. Pero, en el interior del Estado racional o constitucional, como hemos tratado de mostrar, el poder del monarca es el poder fundamental; es el poder de la decisión, momento absoluto de la vida del Estado, y este poder —como poder de la decisión— es absoluto. Se podría decir que el poder del príncipe hegeliano es *el poder absoluto de un monarca no absoluto.*

Nos parece, primeramente, importante liberar la imagen del Estado hegeliano del prejuicio según el cual suminisraría el modelo de un Estado esencialmente burocrático-tecnocrático. Afirmar en él la preponderancia del poder del príncipe, en particular sobre el poder gubernamental, es afirmar que las decisiones que determinan la vida del Estado y resultan de la elección de aquél, encarnando el Estado, lo conduce hacia el destino que le asigna el espíritu del mundo en el seno de la historia universal, son decisiones *no puramente técnicas, sino, en el sentido pleno del término, verdaderamente políticas.*

Nos parece, además, interesante notar que, si el Estado hegeliano no puede ser solamente, como Marx ha dicho en la *Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel,* el modelo del Estado burgués moderno, sino que contiene ciertos rasgos que se reencuentran, al menos como tendencias, en todos los Estados modernos, no lo es seguramente porque él valorizara la racionalidad impersonal, abstracta —el entendimiento— de la administración gubernamental; es más bien porque Hegel insiste, al presentarnos el Estado verdadero, en la necesidad de promover en él concretamente la *intervención de las personas,* tanto del lado de la cima del Es-

tado, el poder de príncipe, como del lado de su base, que se expresa en el poder legislativo. Si tuviera algún sentido descubrir una paternidad hegeliana de la actualidad política, debería ser para subrayar en el Estado constitucional hegeliano no el papel de la burocracia gubernamental —cuya necesidad la historia *ya* había manifestado— sino las dos exigencias unidas [98] —que la época tardaba *aún* en realizar conjuntamente— de la *personalización del poder* y de *la participación de las personas en los asuntos comunes*. La racionalidad hegeliana no es la de la *estructura* arbitraria, sino la del *sujeto* concreto. Contra los intentos apresurados y partidistas, que no vacilan en denunciar en el hegelianismo un germen de totalitarismo político, conviene restituir al pensador berlinés lo que le pertenece, es decir, primeramente, releer lo que ha *dicho*.

[98] Cfr. ibid. párr. 286 Obs.

CONSIDERACIONES SOBRE LA TEORÍA HEGELIANA DE LA GUERRA *

CLAUDIO CESA

1. Repetidamente se ha señalado que el estado de ánimo con el que se trata el pensamiento de Hegel, y en particular su filosofía política, es a menudo bastante diverso de aquel con el que se afronta el pensamiento de otros «grandes» de nuestra tradición filosófica [1]. Bien podría uno sentirse tentado a atribuir esto a la proverbial oscuridad [2] del pensamiento hegeliano, la cual dejaría libre a los intérpretes la posibilidad de alinearse en campos contrapuestos; pero

---

* Estudio publicado en Claudio Cesa, *Hegel filosofo politico*, Nápoles, 1976, págs. 171-201.

[1] Es justa la observación de S. Avineri: «Mientras que uno se puede mostrar tibio respecto de Locke y objetivamente distanciado incluso respecto de Kant o Rousseau, Hegel saca aquello de partidario que hay en cada uno: se está a favor o en contra, y de una forma un tanto extremista»; cfr. «Hegel revisited», en: *Journal of cotemporary History*, 1968, fasc. 2, pág. 133.

[2] Ya los primeros recensores declaran abiertamente no estar seguros de haber interpretado bien el pensamiento de Hegel; al finalizar, por ejemplo, su recensión de la *Fenomenología*, K. J. Windischmann advertía prudentemente: «Si hemos entendido hasta el fondo al Sr. Hegel, lo valorará el mismo» (la recensión publicada en el 1809 viene reproducida en la edic. Ullstein de la *Fenomenologia*, Frankfurt, 1970; la frase citada en pág. 618). Al presentar en 1821 la *Filosofía del derecho*, H. E. G. Paulus comenzaba diciendo que no creía que hubiese un pensador «que superara al autor en obscuridad y, casi se debería decir, en impenetrabilidad» (welcher den Verf. an Verschlossenheit und, fast sollte man sagen, an Undurchdringlichkeit ubertrafe) (cfr. *Rechtsphilosophie*, ed. Ilting, Bd. I, Stuttgart, 1973, pág. 359). Y no sería difícil reunir una discreta cosecha de juicios de este tipo.

quien siga aunque solamente sean las discusiones que se desarrollan en las revistas especializadas, fácilmente podrá estar de acuerdo en que las cosas no están mucho más claras respecto de Platón o de Kant que respecto de Hegel, y asimismo que los puntos particulares de sus filosofías y las interpretaciones generales de las mismas son objeto de valoraciones tan radicalmente diversas que inducen a ciertos exabruptos irónicos o escépticos sobre la posibilidad de comprender hasta el fondo el pensamiento de los metafisicos, tanto si se reconoce como si no que exista este fondo. No es, pues, ésta la razón del modo insólito con el cual frecuentemente se discute sobre Hegel; si ya ha desaparecido el tono de encendida exaltación con el que los primeros discípulos hablaban de él, no ha cesado el de crítica acerba, incluso en el plano moral, con el cual le atacaran los primeros críticos. El discurso de tipo acusatorio impone una réplica de tipo defensivo [3] para la cual los argumentos filológicos o históricos que se aducen se hallan frecuentemente inseridos en un contexto demostrativo sin matices dentro del cual se procura no hacer demasiadas concesiones al adversario para no debilitar la propia posición procesal.

Muchas de estas polémicas se iniciaron ya en el siglo pasado y, si bien reconociendo que frecuentemente tocan problemas reales, no es sin cierto hastio que se ven repetidos los argumentos, tal vez un tanto remozados desde el punto de vista terminológico o enriquecidos con nuevos puntos de apoyo. A quien acusa Hegel de «prusianismo», por ejemplo, hay quien le replica o bien negando el hecho o bien postulando que se precise bien qué se pretende con esta expresión: no es lo mismo la Prusia de los *Reformer* que la Prusia de la reacción; a quien hace hincapié sobre los duros juicios hegelianos sobre el liberalismo, hay quien le replica buscando minimizar el alcance de los mismos, poniendo tal vez en evidencia cuántos «liberales» había entre los amigos y discípulos mismos del filósofo o insistiendo en el hecho de que él siempre consideró intocables los derechos civiles, que auspició la representación política,

[3] Me limitaré a reproducir, como documento, esta característica confesión de J. Plamenatz: «Soy consciente de que al discutir su teoría del Estado he defendido a Hegel del criticismo más de cuanto le haya criticado yo. Y no lo he hecho porque me haya aproximado más a compartir sus puntos de vista que los de otros pensadores políticos a los cuales me he visto menos implicado en defender, sino porque él ha sido muchísimo más mal representado, y con muchísima más crueldad»; cfr. *Man and society*, vol. II, London, 1963, pág. 262.

el autogobierno local, los jurados populares, etc. Y alguna vez se replica también, y no sin fundamento, que hoy día no se puede poner al liberalismo como patrón de valoración con aquella seguridad o con aquel exclusivismo, que tal vez fueran legítimos hace un siglo: quizá se cite a Tocqueville, o a Max Weber, como contraprueba de la exactitud de ciertas afirmaciones hegelianas. A las acusaciones de conservadurismo político y social suele replicarse evocando al Hegel que no solamente admiró la revolución francesa, sino que incluso —y se mantiene— la insertó en su sistema filosófico, o al Hegel que lucidamente señalara la alienación del hombre dentro del incipiente sistema industrial.

Se podría seguir todavía un buen trecho con este elenco de argumentos acusadores y defensivos y siempre nos hallaríamos frente al mismo problema: ¿quedan justificados por una radical ambigüedad del pensamiento hegeliano, quien como un Jano bifronte [4] se presta a las interpretaciones más contrapuestas, o nacen de la pretensión de simplificar en demasía un pensamiento en el cual frecuentemente confluyen tradiciones, reflexiones y preocupaciones de diversa matriz? Y antes que esforzarse para aplicarles a toda costa una definición, ¿no merce más bien la pena individuar estos componentes singulares o quizá aislar los momentos detallados de la argumentación? Esto, desde luego, se ha hecho ya un gran número de veces, pero se trata de un trabajo que queda muy lejos de poderse considerar terminado.

Una ilustración bastante típica del problema general que he expuesto de forma tan sumaria viene ofrecida por las reflexiones de Hegel sobre la guerra. Si existe un tema en el que las acusaciones traicionan aquella seguridad que brota de una sincera indignación moral, es justamente éste, por el cual Hegel tuvo la curiosa suerte de verse súbitamente abandonado por casi todos los que aceptaban su enseñanza en otros puntos y, en cambio, de recibir los elogios de quien se declaraba de acuerdo con él solamente en este punto. Si en sus célebres lecciones parisinas del 1828 V. Cousin retomaba, y casi parafraseaba (no sin añadir de su propio peculio alguna floritura retórica) la postura hegeliana, ésta era ya expresamente rechazada en 1837 por Rosenkranz y poco después por Ruge. Entre

[4] La imagen se encuentra precisamente en el título de un libro, nada mediocre, de hace unos cincuenta años, me refiero a J. Löwenstein, *Hegels Staatsidee. Ihr Doppelgesicht und ihr Einfluss im XIX Jahrhundert*, Berlin, 1927.

los hegelianos de Italia el mismo Bertrando Spaventa, quien por los años cincuenta del siglo XIX, defendía muy enérgicamente el hegelianismo de las acusaciones que le lanzaban revistas y diarios piamonteses, mantenía en el tema de la guerra ideas radicalmente diversas de las hegelianas [5]. Y si se extiende el estudio a temas asociados con aquélla, como por ejemplo la relación de las naciones entre sí, será fácil descubrir que ahí también Spaventa sigue su propio camino con toda coherencia; no hay en sus escritos el sentido del perdurante ritmo de la subida y decadencia de los pueblos por el cual, cada cual a su turno, uno es el portador del espíritu del mundo mientras los demás o vegetan o desaparecen; la nacionalidad, al contrario, es «el puesto que cada pueblo coge por sí mismo, por su propia energía consciente, en el espléndido banquete de la nueva vida. De ahora en adelante nacionalidad no significa ya exclusión o absorción de las demás naciones, sino autonomía de un pueblo en la vida común de los pueblos; así como la personalidad del individuo consiste en conservar la propia autonomía en la comunidad del Estado». Exagerando un tanto se podría decir que allí donde Hegel parangona la historia universal, también la presente, con el banco del matadero *(Schlachbank)*, Spaventa habla de ello como de un «espléndido banquete»: ¡menuda diferencia! Entre los hegelianos italianos del siglo XIX solamente A. Vera, por cuanto yo sepa, retoma fielmente, y no sin eficacia, el núcleo de la doctrina hegeliana; otros, en cambio, aunque repitan una parte de la misma, la modifican en el punto decisivo [6].

Si para los hombres del «Risorgimento» italiano la fundación de los Estados nacionales parecía que menguaba la «racionalidad» de la guerra, hacia finales de siglo esta perspectiva se modifica radicalmente. Se suele hablar de la edad del imperialismo, pero también es verdad que vuelven a ocupar un puesto de honor los esquemas precedentes a la era de la nacionalidad, y la confrontación militar vuelve a justificarse entonces ya sea bajo el perfil de una política

[5] En un artículo de 1851 Spaventa tenía en perspectiva una sola guerra «la de la nacionalidad y de la libertad de los pueblos oprimidos»; y «cuando los pueblos sean libres, independientes y dueños de sí mismos, la guerra no sólo no es justa, sino que no es ya necesaria ni posible»; cfr. B. Spaventa, *Unificazione nazionale ed egemonia culturale*, a cura di G. Vacca, Bari, 1969, pág. 54.

[6] Cfr., por ejemplo, los *Elementi di filosofia* de F. Fiorentino (1877), en la edición de Gentile, Torino, 1920, vol. II, págs. 220-225. De Vera hay que ver la *Introduzione alla filosofia della storia*, Firenze, 1869, págs. 202 y ss., y 231 y s., y passim.

de equilibrio o bien con el de una política de potencia. Cuando tanto B. Croce como G. Gentile repiten que la guerra es la «ley eterna del mundo» y que la paz perpetua sería «la muerte de todo Estado», no han de dar una expresión retórica a esta opinión. Para ambos la guerra no es (como para Hegel) la exteriorización de un principio que hace surgir pueblos y Estados nuevos, sino una confrontación de individualidades estatales entre las cuales se alternan las relaciones de oposición y de conciliación: y la guerra, afirma Gentile, es una de las «mil maneras» de superar la oposición.

Se ha dicho que los hegelianos de Italia olvidan la estructura específica de filosofía de la historia en la cual Hegel ha situado las guerras como momentos específicos, aunque no exclusivos; pero es algo que es bien comprensible en cuanto que, si bien algunos de aquellos tenían dudas, y dudas serias, sobre el posible papel universal de su nación, no habrían podido aceptar la sentencia sobre las naciones latinas pronunciada por Hegel. Ha sido, por lo demás, precisamente la estructura de la filosofía de la historia lo que proporcionó la plataforma para muchas de las más violentas invectivas antihegelianas, dado que, a partir al menos del año 1870, se quiso identificar sumariamente el «espíritu germánico» con la política de Prusia y luego con el imperio alemán. Hegel fue así sometido a la categoría polémica del «pangermanismo filosófico» y su teoría sobre la guerra fue vista como la legitimación teórica del intento de Alemania de convertirse en potencia mundial. Una opinión ésta que quizá parece hallar crédito todavía hoy [7].

Se han citado dos casos, probablemente no de los más clamorosos, en los cuales un interés ideológico-político preciso llevó a poner en evidencia, para ceptarlos o rechazarlos, solamente aspectos particulares de la teoría hegeliana de la guerra. La parcialidad en muchas de estas lecturas es tan manifiesta que uno se sentiría tentado a considerarlas como dignas de mención meramente en una reseña de los malentendidos de Hegel, no de sus interpretaciones.

[7] Cfr., por ejemplo, la nota de H. Kohl, *Political theory of ideas*, in «Journal of de history of ideas», 1965, págs. 303-307. Para una rápida historia de la difusión de las ideas de Hegel sobre las relaciones internacionales, además del libro ya citado de Löwenstein, los esbozos en H. Heller, *Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland*, Stuttgart, 1921; un tratamiento rápido pero típico en C. Holbraad, *The concept of Europe*, New York, 1971, págs. 72-79. A propósito de las «ideas de 1914» hay que tener en cuenta la lúcida precisión de H. Lübbe, *Politische Philosophie in Deutschland*, Basel, 1963, págs. 204-205.

No obstante, su frecuencia misma hace surgir un problema que ya había insinuado cautamente F. Meinecke en su libro sobre la razón de Estado [8]. ¿Existe un vínculo necesario entre el conjunto del sistema hegeliano y la teoría de la guerra? Para evitar equívocos diré inmediatamente que no intento proponer una «corrección» del sistema (en el sentido, por ejemplo, que siendo uno el espíritu debería perfilarse una sola forma de organización de la humanidad) ni mucho menos sostener que Hegel haya introducido, con quién sabe qué intentos, aquella teoría en un sistema teórico honesto y neutro. Siempre está en vigor la severa advertencia del joven Marx contra aquellos que olvidan que «incluso en los aspectos más marginales» del sistema de Hegel «late la vida de su espíritu» [9]. Mi intento es simplemente analizar algunos aspectos de la teoría hegeliana de la guerra y procurar ver cómo se articulan éstos. De este estudio, aun siendo parcial, se evidenciará, creo yo, que esta teoría es más rica de cuanto piensan tanto los críticos como los apologistas.

2. Y es preciso, antes que nada, fijar bien el contexto histórico en el cual están insertas las teorizaciones hegelianas. A este propósito, es inútil volver a exponer aquí todo lo que, con tanto conocimiento y profundidad, han descrito estudiosos como Meinecke y J. Ritter: o sea, que el impacto de las guerras de la revolución y del imperio, la experiencia de la irresistible fuerza de los ejércitos nacionales y luego la estrategia napoleónica provocaron un trastorno radical en las ideas, no solamente sobre la conducta técnica de la guerra, sino además en las relaciones entre ésta y política y, por ende, en la concepción misma de la naturaleza del Estado y de las relaciones internacionales. El cosmopolitismo y el pacifismo, que son tan típicos de la cultura alemana del setecientos cuando las guerras se consideraban como incidentes desagradables de las relaciones entre los monarcas, ahora se disuelven con extrema rapidez. Los intelectuales del setecientos habían mirado con sentimientos mezclados de temor y de desprecio a los ejércitos mercenarios encuadrados por oficiales nobles; se temía la arrogancia aristocrática y el desenfreno de la soldadesca, se despreciaba a los militares porque eran incultos *(homines plebeji, vel illirati,* decía C. Wolff), so-

[8] *L'idea della ragion di stato nella storia moderna,* trad. ital., Firenze, 1944, vol. II, págs. 208-209.
[9] MEW, *Ergänzungsband,* I Teil, Berlin, 1968, pág. 326.

metidos a una cruel disciplina y a menudo abocados a una suerte miserable; es característico que incluso en los Estados prusianos se eximiera del servicio militar a los ciudadanos que hubieran estudiado, que disfrutaran de unas ciertas rentas o ejercieran actividades artesanales o comerciales. Ya en la última década del siglo XVIII esta perspectiva sufre un cambio radical: no sólo los ejércitos de la república hacen revivir la imagen, apreciada tanto por las reminiscencias clásicas como por la reciente guerra de la independencia americana, del ciudadano-soldado, sino que también no escapa a los ojos más despiertos la conexión entre revolución y guerra o, a otro nivel, entre la guerra y la vitalidad, física y moral, de los pueblos.

Tal vez sea necesario precisar mejor en qué consiste la ruptura entre el antes y el después de las guerras de la revolución. El tema de la guerra preventiva, justificada si uno o varios Estados hubieran hecho progresos tales de poderse prever que se volverían invencibles a corto plazo, ha sido ya ampliamente tratado por la publicística del setecientos (basta con recordar personalidades tan diversas como Wolff o Garve); y en las lecciones impartidas al príncipe heredero de Prusia por C. G. Svarez, éste advertía que la «experiencia de todos los tiempos» ha confirmado en demasía la «triste verdad» de que, cuando una nación ha logrado un «cierto grado de potencia y fuerza en el interior» se siente, antes o después, tentada a ejercer esta superioridad suya para someter a otros pueblos [10]. La tutela del *aequilibrium inter gentes* podía no ser por sí sola —enseñaban los manuales de Derecho— una causa suficiente de guerra; pero esta afirmación general se hallaba a menudo acompañada por tantas excepciones que se quedaba en poco más que una frase [11]: la idea de que el Estado era una institución destinada a promover el bienestar de sus miembros no excluía la posibilidad de que éste, para tuelar su propia dignidad y subsistencia, o sea para poder seguir desempeñando su cometido, exigiera de los ciudadanos precisamente la renuncia, si bien temporal, a su tranquila seguridad. Sería erróneo, pues, creer que en el setecientos alemán (e incluso prescindiendo del *philosophe de Sans-Souci)* falten opiniones precisas de realismo político. El problema, sin embargo, no es éste: aun ad-

[10] C. G. Svarez, *Vorträge über Recht und Staat*, hrsg.v. H. Conrad und G. Kleinheyer, Köln und Opladen, 1960, págs. 83-84.

[11] Para algunos aspectos de esta discusión cfr. M. Stolleis, *Staatsraison, Recht und Moral in philosophischen Texten des späten 18. Jahrhunderts*, Meisenheim, 1972, págs. 13-41.

mitiendo la guerra preventiva, tanto el inicio como el desarrollo de ésta se hacen depender de un frío y siempre presente cálculo de oportunidades; en las lecciones de Svarez antes citadas se recalca que entre los deberes del *Regent* para con sus súbditos está el de no proseguir la guerra más allá del momento estrictamente necesario para realizar los fines que se ha propuesto con aquélla, o sea, el restablecimiento de un derecho ofendido o de un equilibrio perturbado. Y el mismo juicio se aplica a las revoluciones, a la Revolución francesa en particular: se reconoce el buen fundamento de la misma en los abusos del *ancien régime*, pero a la vez se teme o deplora el alto coste, precisamente en términos de orden y bienestar tanto colectivo como individual, de cambios demasiado repentinos o, como decía C. Garve, de una *plötzliche Umkehrung der Dinge*.

Completamente distinta es la mentalidad de la generación que se asoma al umbral en la última década del siglo XVIII. Los grandes cambios no la asustan, sino que la excitan. Si todavía Novalis auspicia un hermanamiento de los pueblos, Schelling lanza contra él una cruel sátira; la «utilidad» que durante tanto tiempo había sido un criterio de juicio, ahora es condenada; la admiración se dirige primero a la fuerza desencadenada que un pueblo libre sabe sacar de sí mismo y luego a la «fuerza casi divina» de un conquistador (Schelling). En la pluma de G. Forster la revolución se compara a menudo a una «*Naturerscheinung*» y se intenta definir sus componentes con términos tomados del lenguaje de la física [12]. Y el mismo esquema mental lo aplica el mismo Forster a la guerra [13]. Pero es en las conferencias berlinesas del 1802-03 de August Wilhelm Schlegel donde se pronuncia una reivindicación del significado de la guerra que es análoga a la desarrollada casi contemporáneamente por Hegel, y la cual es tanto más significativa cuanto que los dos pensadores son completamente independientes entre sí. Merece la pena presentar aquí una traducción del mismo: «Los que sin sentido alguno de la historia declaman sobre la historia suelen decir todo el mal posible de las guerras de conquista y dan a entender que es por espíritu de humanidad, mientras que es, en realidad, por la ra-

[12] G. Forster, *Kleine Schriften*, Leipzig, 1964, págs. 235-237; cfr. K. Griewank, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff*, Frankfurt, 1973, págs. 195-198.

[13] Ver los pasajes aducidos en J. d'Hondt, *De Hegel à Marx*, París, 1972, págs. 76-77.

zón económica que las guerras no son de mínima utilidad y que de ellas no surge resultado alguno. Pero en este juicio hay una confusión bastante grosera entre los motivos, tal vez harto reprensible, que han llevado al jefe *(Anführer)* y a las causas esenciales del suceso mismo a actuar. No se cae en la cuenta de que quien aparece como el artífice de esto es, de un punto de vista u otro, solamente un instrumento, meramente el eslabón de una gran cadena de efectos que se producen según una ley; y que sus propósitos no habrían podido realizarse si no hubieran sido propuestos por la naturaleza. ¿Se cree acaso que el imperio persa habría podido mantenerse y que no habría sido abatido precisamente por los griegos incluso si no hubiera existido Alejandro Magno? En el género humano lo mismo que en la naturaleza hay fuerzas creadoras y fuerzas destrctoras; y cuando estas últimas se han quedado inoperantes durante largo tiempo se produce un estancamiento en las primeras; la rápida destrucción es frecuentemente sólo el paso necesario hacia una nueva creación» [14]. Más que la idea del gran hombre como instrumento es interesante ahí la idea de que las guerras, y en general los trastornos políticos, están producidos por fuerzas afines a las naturales, aunque sean de un nivel más alto que las «elementales y orgánicas»; la «destrucción» se mira no desde el punto de vista de los costes, sino de la premisa indispensable de una nueva «creación»; la aplicación de una dialéctica de opuestos, aunque sea elemental, inspirada probablemente en la filosofía de la naturaleza de Schelling (pero no sin reminiscencias herderianas, tal vez) permite atribuir a la guerra un papel necesario por más que negativo. Y en los años sucesivos esta intuición encontrará amplia audiencia y será teorizada cuidadosamente: baste con citar nombres como los de A. Müller [15] y de H. Luden.

Una investigación sobre la guerra como figura retórica en la cultura europea de las primeras décadas del ochocientos queda todavía en parte por hacerse; pero lo que ya se sabe permite afirmar que Hegel no dijo, en el fondo, nada diverso de aquellos contemporáneos suyos que aceptaban una condición dinámica o, si se quiere, dialéctica del mundo natural y del histórico. Él afrontó el problema desde el propio ángulo visual, por supuesto, sin ser un repetidor de opiniones ajenas; pero la tarea de quien estudia este tema no

[14] *Kritische Schriften und Briefe*, Bd. IV, Stuttgart, 1965, pág. 87.

es tanto el detenerse sobre las tesis generales como el poner en evidencia aquellos aspectos y aquellos juicios particulares que dan a la teoría hegeliana su aspecto característico.

3. Las exposiciones y discusiones que recientemente se han dado sobre el tema que estamos tratando [16] inducen a no reabrir de nuevo el debate con un elenco de pasajes de los escritos políticos y de la filosofía del Derecho, los más importantes de los cuales son, por lo menos, bien sabidos.

El principio más conocido es el de la justificación ética de la guerra; Hegel lo enuncia en su escrito sobre el derecho natural, en la *Fenomenología*, y lo repite luego en la *Filosofía del Derecho*. En dos de los pasajes dedicados a este tema retorna la imagen de la guerra según la cual ésta tiene, respecto de la salud ética de los pueblos, el mismo papel que tienen los vientos que preservan los lagos de la corrupción a la que les reduciría una calma duradera. Avineri, quien en su volumen sobre la *Teoría hegeliana del Estado* insiste justamente en la relación-contraste entre Estado y sociedad civil, interpreta este pasaje como una enérgica llamada a la relatividad de aquellas formas de existencia humana que en la sociedad civil se establecen como absolutas y las cuales, abandonadas a sí mismas, llevarían únicamente al caos, al encerrarse de cada uno en sí mismo para la búsqueda del propio interés; la guerra impone a los individuos un vínculo de solidaridad, la guerra

[15] Basta hojear los *Elemente der Staatskunst* (1890) para encontrar la declaración que una investigación que quiera captar «el Estado en su movimiento» no debe considerar la guerra como algo «innatural»: es más «toda la doctrina (del Estado) debe estar impregnada y animada por la idea de la guerra» Cfr. L. Marino, *A. Müller: Dialettica e controrivoluzione*, in: *Rivista di filosofia*, 1968, págs. 276-315.

[16] La discusión ha tenido lugar sobre todo en ambiente anglosajón. Textos significativos figuran en el volumen colectivo editado por W. Kaufmann, *Hegel's Political Philosophy*, New York, 1970. Además: H. G. Bruggencate, *Hegel's Views on War*, in: *Philosophical Quarterly*, 195o, págs. 58-60; S. Avineri, *The Problem of War in Hegel's Thought*, in: *Journal of the history of ideas*, 1964, págs. 463-474; C. I. Smith, *Hegel on War*, ibid., 1965, págs. 282-285 (es la réplica al escrito de Kohn, citado en la nota 7); D. P. Verene, *Hegel's account on War*, en el volumen editado por Z. A. Pelczynski, *Hegel's Political Philosophy*, Cambridge, 1971, págs. 168-180; C. P. Despotopoulos, *La guerre chez Platon et chez Hegel*, in: *Entretiens d'Athènes*, 1955, págs. 57-62; se ocupa más de Freud que de Hegel el estudio de R. Racinaro, *Hegel e Freud: problemi della guerra, della società civile e della religione*, in: *Nuova rivista storica*, 1973, págs. 699-728. No he logrado poder consultar A. Philonenko, *Etique et guerre dans la pensée de Hegel*, in: *Guerres et paix*, 1969, págs. 7-18. aquí cito solamente los estudios específicos, porque de este argumento se habla, como es obvio, en todo trabajo general dedicado a Hegel.

«no es *la* salud de un Estado, pero sí su banco de prueba»[17]. Todo eso puede ser muy exacto, pero no es tan obvio como podría parecer por la exposición de Avineri; incluso fuera de la específica temática hegeliana la idea de que la guerra es la situación en la cual el hombre es proyectado a una esfera más alta que la de la tutela de sus intereses privados había sido ya recientemente expresada en teoría tanto por los revolucionarios franceses como por ciertos escritores alemanes. Ya desde el 1792 en Francia se había legitimado la guerra como guerra ideológica[18] y en Alemania Schlegel, justamente en la continuación del pasaje ya citado, había hecho el elogio de las guerras de religión como las que «más honor procuran a la humanidad». En toda Europa, por lo demás, el partido primero contra-revolucionario y luego antinapoleónico veía en la lucha contra la república (y luego contra el imperio) francesa un deber moral que no admitía compromisos, y que era muy superior al mismo vínculo nacional y estatal; es harto sabido que no sólo los emigrados franceses cogieron las armas contra su patria, sino que también algunos alemanes se pasaron al servicio ruso cuando les pareció que sus soberanos no querían sustraerse al pesado protectorado francés. La situación hace pensar no solamente en las guerras ideológicas de nuestro siglo, sino también en las guerras de religión de los siglos XVI y XVII.

Pues bien, Hegel no tiene la más mínima simpatía por este tipo de empeño en el cual justamente el individuo pone en juego aquello que como particular más podría importarle. Para convencernos bastará con tener presente el juicio que, en la *Constitución de Alemania*, formulara él sobre los efectos políticos de la Reforma que «dividió para siempre» las poblaciones germánicas. Más que servir de preludio a la nueva ideología del Estdo nacional, él parece retornar, o continuar, la tradición política de un cierto tipo de ilustración que deseaba la tolerancia, pero a la par no sentía ternura

[17] S. Avineri, *La teoria hegeliana dello stato*, trad. ital., Bari, 1973, pág. 236. En el capítulo sobre el tema, me parece que Avineri «racionaliza» la posición de Hegel mucho más de lo que hiciera en el art. cit. del 1964.

[18] A los pasajes aducidos por d'Hondt, *o.c.*, se puede añadir este fragmento de un informe de Saint-Just a la convención: «*Il y a deux factions en Europe: celles des peuples, enfants de la nature, et celle des rois, enfants du crime. Que l'Engleterre se réveille, nous sommes ses amis pour l'aider à se délivrer des rois. Qu'on ne dise donc plus que l'on a natinalisé la guerre*» (*Oeuvres Complètes*, París, 1908, vol. II, pág. 98; también págs. 335-336).

alguna por la obstinación y el fanatismo de los disidentes religiosos. Basta con pensar en ciertas páginas de Voltaire. Y el Hegel de Jena cuando habla de la división religiosa y política inducida por la Reforma la hace remontar al «desenfreno» del carácter alemán «que se opone a toda sumisión a un universal». «Universal» en esta frase, así como en todo el escrito sobre la *Constitución de Alemania*, es solamente el Estado, precisamente porque éste es un «destino» y no objeto de elección individual como en cambio son el partido político o religioso. Una elección así, aunque no esté directamente motivada por el egoísmo privado, tiene los mismos efectos atomizadores. Es en este contexto que se leen ciertos pasajes de la *Fenomenología*, y que deben leerse con mucha cautela, puesto que puede ser aberrrante extender el alcance de ciertas afirmaciones fuera de la figura precisa en la que están situadas; con todo, las lineas que Hegel dedica a la guerra son tan semejantes a las de otros pasajes que bien permiten alguna generalización. En un pasaje muy citado Hegel presenta aquellas que luego denominará formas de actividad de la sociedad civil (los «modos de trabajo» para fines singulares, con miras a la «adquisición y al disfrute») como sistemas que tendencialmente se aíslan del todo: «Para no dejarlos arraigar y consolidarse en este aislamiento, dejando con ello que el todo se desintegre y que el espíritu se esfume, el gobierno tiene que sacudirlos de vez en cuando en su interior por medio de guerras, infringiendo y confundiendo de este modo su orden establecido y su derecho de independencia (...) Por medio de esta disolución de la forma de subsistir, el espíritu se defiende contra el hundimiento del ser allí ético en el ser allí natural y conserva y eleva el sí mismo de su conciencia a la libertad y a su fuerza. La esencia negativa se muestra como la potencia propiamente dicha de la comunidad y como la fuerza de su autoconservación; por tanto, la comunidad tiene la verdad y el reforzamiento de su potencia en la esencia de la ley divina y en el reino subterráneo *(an dem unterirdischen Reiche)*» [19]. Si se sigue leyendo parecerá que uno se tropieza con una afirmación muy diversa, o más bien opuesta, en la que Hegel habla de la guerra como de una fuerza «natural» y de su éxito como de un «caso de fortuna» [20]. ¿Se trata, pues, de una

[19] *Fenomenología del espíritu*, trad. cast. de W. Roces, México, 1971, págs. 267 y s.

[20] Ibid., pág. 282.

reacción del espíritu contra el peligro de caer en lo natural o de una fuerza natural? Creo que la clave de esta contradicción aparente se puede hallar en las páginas de su escrito sobre el derecho natural, las cuales, tanto por su temática como por el lenguaje, son tan próximas a éstas de la *Fenomenología*. También en ellas aparece el conflicto entre el espíritu privatista y el del valor que no teme afrontar la muerte; a estos diversos espíritus Hegel propone hacer corresponder diversas clases sociales, pero no es ésta la solución que aquí importa (si bien no quede lejos, pese a todo, de aquella que será ofrecida en la *Filosofía del Derecho)*, sino más bien la explicación teórica que se da de la misma: «Tal reconciliación que justamente consiste en el reconocimiento de la necesidad y en el derecho que la eticidad otorga a su naturaleza inorgánica y a los poderes subterráneos *(den unterirdischen Mächten)* en tanto que les cede y les sacrifica una parte de sí misma; pues la fuerza del sacrificio consiste en la intuición y en la objetivación de la implicación con lo inorgánico, gracias a cuya intuición se diluye esta implicación, se separa lo inorgánico y, reconocido como tal, se asimila por lo mismo en la indiferencia; lo viviente, empero, a la vez [que reconoce el derecho de aquello [inorgánico], pone en él mientras tanto lo que sabe [que es] como una parte de sí mismo y lo sacrifica a la muerte, pero simultáneamente se purifica con ello» [21]. Y en seguida después viene la página sobre la tragedia de lo ético. Ahora bien, el sentido general del discurso es que no se puede purificar de una naturalidad sin concederle a la vez algo, sin reconocer que se está estrechamente ligado a ella; no puede pasmar que el instrumento de liberación sea éste mismo un algo natural, que el conflicto se desarrolle entre potencias homogéneas y que solamente de este conflicto brote la conciliación. Si la *Anschauung* aquí (o el gobierno = espíritu en la *Fenomenología)* pueden mirar la naturalidad como a algo distinto de sí del cual separarse o «sacudírselo», quien *(das Lebendige)* esté empeñado en este conflicto no goza de la «luz indiferente»: no es Apolo sino Orestes que venga un delito con otro delito, un delito que le ha sido impuesto por los dioses y que trae consigo, empero, terribles perspectivas [22].

---

[21] *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, Leipzig, 1913, pág. 384; vers. cast. de D. Negro Pavón, *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, Madrid, 1979, pág. 74.

[22] De ahí quizás puede obtenerse una perspectiva desde la cual valorar el «grande hombre»; cfr. I. Fetscher, *Hegel. Grösse und Grezen*, Stuttgart, 1971, págs. 91-92.

En definitiva, lo que Avineri muy racionalmente ha denominado la solidaridad de los ciudadanos en el momento del peligro se revela, a mi parecer, como algo muy diverso: puede haber —o antes bien, debe haber, si la comunidad es sana— empeño y sacrificio espontáneamente aceptados, pero es una aceptación que resulta un inclinarse ante una fuerza invencible, a una fuerza que es justamente natural. Tal vez se podría decir que también aquí Hegel acepta y vuelve del revés juicios que eran corrientes en la valoración propia de la ilustración, la cual hacia derivar la guerra del lado irracional del hombre (las pasiones y ambiciones de los soberanos, el fanatismo y la estupidez de las masas): Hegel acepta el juicio de «irracionalidad» (las fuerzas de lo inorgánico), pero a la par lo vuelve del revés: es algo irracional que, en su elementalidad, es necesario, que *puede* (no debe) liberar de otro irracional, de aquella forma de locura en que cae el espíritu privado abandonado a sí mismo.

Estas alusiones a la guerra como fenómeno «natural» se encuentran puntualmente en la *Filosofía del Derecho:* «Esta necesidad —se lee en el § 324— tiene por un lado la figura de poder natural»; y en los apuntes tomados por los oyentes de las lecciones de Hegel y recientemente publicados por K. H. Ilting se insiste más de una vez en este aspecto: la guerra es comparada al derecho superior que tiene el género respecto de los individuos y el Estado queda definido como «el correlativo de la naturaleza», «una naturaleza de la voluntad» [21]. Si era un juicio que se retraía al menos hasta Hobbes, repetido recientemente en Alemania incluso por Fichte, que los Estados están entre sí en una relación de estado de naturaleza, o sea, en una relación no ordenada por leyes constrictivas vinculantes, Hegel, como se ha visto, amplía su alcance. Él sabe bien que entre naciones civilizadas las guerras se inician por algún motivo, para rechazar una ofensa o conseguir alguna ventaja; y explica también que no se puede emitir sobre las mismas un juicio sobre la base de lo justo o injusto, pues cuando los Estados se enfrentan son dos derechos, y no un derecho y un entuerto, que entran en litigio. Él no excluye, empero, sino que antes bien sugiere, que más allá de estas «causas» la guerra pueda tener origen en una explosión de vitalidad; la ilustración más banal —aun cuando históricamente

[21] *Rechtsphilosophie,* ed. Ilting, cit., Bd. I, pág. 205, Bd. 3, pág. 841.

correcta— de este comportamiento viene ofrecida por las irrupciones de las poblaciones bárbaras en sus vecinos. Hay, asimismo, otras consideraciones que muestran cómo este aspecto no es para Hegel algo que deba relegarse en el pasado, a los tiempos de los germanos, tártaros o mongoles, sino un elemento constitutivo de muchos, o más bien de todos los conflictos. De todos, desde el punto de vista del agredido, el cual debe elegir si resistirse o plegarse, y no puede hacerse ilusiones de que la guerra le sirva para defender la vida y la propiedad: «esta seguridad no es obtenida con el sacrificio de aquello que debe ser garantizado, al contrario» [24]. De muchos, desde el punto de vista del agresor: «Muchas guerras se comienzan porque se está hastiado de la paz», o porque la «política» ha sabido desencadenar hacia el exterior aquel «fermento» o aquel «impulso de actuar» *(Trieb der Tätigkeit)* que de lo contrario se habría vuelto hacia el interior para descimentar las instituciones [25]; un último ejemplo (¿pensaba Hegel en Francia?) es el de un pueblo que en el peligro de perder su independencia ve cómo los ciudadanos acuden a defenderla: «Cuando de este modo el todo se ha convertido en potencia y de su vida interior, en sí, ha sido arrastrado hacia el exterior, entonces la guerra defensiva se transforma en guerra de conquista» [26].

En todos estos casos, como se ve, el empujón real no es dado por un motivo limitado y muy individual; se trata de una manifestación propia y genuina de vitalidad que el azar o el cálculo empujan hacia el exterior contra otros pueblos.

4. Si así es el fenómeno de la guerra, el significado del mismo, o sea, de las manifestaciones singulares de belicosidad, varía según las diversas situaciones en las que se hallan los pueblos o bien del lugar que éstos ocupen en el fluir de la historia universal. Este segundo aspecto, a mi parecer, ha sido un tanto olvidado por los intérpretes, que se han conformado con registrar la afirmación general de que todo principio histórico nuevo puede ser llevado adelante solamente por un pueblo nuevo y que es un momento esencial de este movimiento el encuentro con los predecesores, o sea, con los portadores de un principio envejecido. En la *Filosofía*

[24] *FD*, párr. 324 Obs. (ed. Hoffmeister, Hamburg, 1955, pág. 280).
[25] *Rechtsphilosophie*, cit., III, págs. 829-830; *FD* ibid. (ed. Hoffmeister, pág. 281).
[26] *FD*, párr. 326 (ed. Hoffmeister, pág. 282).

de la historia Hegel teorizó que, desde los griegos en adelante, cada pueblo pasa por tres períodos: el primero es el de los inicios cuando un pueblo se robustece, el segundo es el encuentro y enfrentamiento con los pueblos que le preceden en la historia universal, el tercero es el contacto con los pueblos sucesores y la caída bajo su dominio. Entre el segundo y el tercero suele intervenir otro momento en el que, «disminuida la tensión hacia el exterior, el pueblo se escinde en el interior». «Este es el punto de declive. El punto cimero es el principio de la ruina» [27]. Pero si luego se miran los ejemplos concretos se dará uno cuenta de que las cosas no son tan sencillas. El momento del contraste o del conflicto es siempre esencial, pero se puede compendiar en cuatro tipos fundamentales: *a)* un movimiento que irrumpe con el solo carácter de un aluvión natural, y que no deja consecuencias duraderas: ahí encuadra Hegel las irrupciones de los salvajes africanos y asimismo las de los pueblos de la altiplanicie asiática y de los mongoles; *b)* la embestida hacia el exterior que se manifiesta cuando en el interior se ha realizado un principio —los ejemplos más típicos son las guerras de los griegos contra los persas, culminadas con las expediciones de Alejandro Magno, y también las cruzadas—; *c)* una invasión que precede y crea asi las condiciones del pleno despliegue de un principio de un pueblo —el único ejemplo, si bien importantísimo, es el de las invasiones germánicas—; *d)* la guerra y la conquista que se convierten en industria, actividad principal —los romanos son el ejemplo más ilustre de ello.

El primer tipo se puede dejar de lado aquí. Como se sabe, Hegel tomó de la historiografía de la ilustración la exigencia de una historia en verdad universal, o sea, que asignase un puesto a todos los pueblos, pero a pesar del empeño con el que luego ya avanzado en años se dedicó a estudiar los pueblos no comprendidos en el viejo esquema de la «historia sagrada», no consiguió reconocerles un ritmo de desarrollo que correspondiera al de los pueblos del ámbito mediterráneo-europeo. Las poblaciones del África negra están fuera de la historia, mientras que la China y la India no han estado en condiciones de desarrollarse ni han salido efectivamente de su aislamiento. Las revoluciones y las guerras que acompañan su his-

[27] *Philosophie der Weltgeschichte*, ed. Lasson, Leipzig, 1944, pág. 531, cfr. también pág. 620 (vers. cast. de José Gaos, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, 1974, pág. 403, cfr. también pág. 467).

toria no señalan progreso alguno: «esta inquietud es una historia ahistórica»:

Los otros tres tipos, en cambio, se insertan en aquel «duro trabajo» que cumple el espíritu al proceder a la conciliación consigo mismo a través de la sucesión de los pueblos históricos. Dado, empero, el carácter diverso que asumen las guerras en cada uno de éstos, también las consecuencias son harto heterogéneas. Ante todo, no se puede establecer ninguna relación necesaria y directa entre éstas y el desarrollo de la civilización. Las afirmaciones hegelianas al respecto son inequívocas. Si no me equivoco, el único reconocimiento explícito de una función civilizadora de la guerra se halla en el lugar donde se habla de la empresa de Alejandro Magono [28]; por lo que hace, en cambio, a las guerras de los romanos y los germanos, Hegel no comparte ni el entusiasmo de ciertos ilustrados por la virtud, la tolerancia, por las cualidades, en fin, del pueblo romano, ni el de ciertos contemporáneos suyos por la salud física y moral de las gentes germánicas; se trata, en ambos casos, de pueblos depredadores, incapaces incluso de reelaborar autónomamente los valores de la civilización con la que entraron en contacto [29]. Tanto romanos como germanos fueron víctimas del mismo «principio», ambos fueron, en modo diverso, el ejemplo de una profunda alienación y escisión; la fundamentación jurídica de la personalidad para los romanos, y el sentido de la independencia personal para los germanos se convirtieron en valores positivos mucho más tarde, prácticamente sólo con el nacimiento del Estado moderno. Para decirlo con las palabras de Hegel: «los romanos (...) fueron los descubridores de este principio (de la personalidad abstracta) y así tabajaron para sus sucesores ahorrándoles un trabajo ingrato (...). Podemos ahora servirnos de este don formalmente grande y gozarlo sin convertirnos en víctimas de este árido intelecto. Los romanos se sacrificaron por la libertad de la que ha disfrutado la posteridad. Vivieron en este estado de separación, pero no tuvieron al mismo tiempo el espíritu, el sentimiento, la religión» [30]. Y un juicio análogo

---

[28] Ibid., pág. 650, vers. cast. cit., pág. 489: «Por un lado, hizo pagar a Oriente el mal que Grecia había sufrido por su culpa; por otro lado, le devolvió mil veces el bien que representó para Grecia el recibir de Asia los orígenes de la cultura. Alejandro difundió la madurez y elevación de la cultura sobre el Oriente, imprimiendo en el Asia, por él ocupada, el sello, digámoslo así, de un país helénico».

[29] *Op. cit.*, págs. 705-706 (vers. cast., págs. 532-534).

[30] *Op. cit.*, pág. 675 (vers. cast., pág. 511).

se aplica también a las gentes germánicas: su «sentimentalidad» no es más que «obtusidad bárbara, confusión e indeterminación intrínseca»; somos nosotros, los hombres modernos, quienes apreciamos la sentimentalidad como «estado momentáneo», claro está, nosotros que «siendo evolucionados» tenemos «objetivos y tareas particulares» y estamos siempre «en tensión» [31]. Como bien se ve, los juicios de Hegel sobre los pueblos conquistadores no son propiamente entusiastas.

E igualmente severa es la opinión que emite sobre su obra. La formación del Imperio Romano queda reducida por él a un «dominio abstracto»: los romanos no supieron introducir ninguna comunidad *(Gemeinsamkeit)* entre ellos y los demás pueblos, ellos solamente conocen la relación de guerra y sumisión, «una pura relación de fuerza». El que el sentido de esta expresión no sea simplemente descriptivo sino crítico resulta del contexto de la misma página donde Hegel nota que éstos, a diferencia de los griegos y de los pueblos modernos, no conocen un vínculo entre los Estados: no respetan los *sacra* de los demás pueblos, sino que, «como conquistadores en el sentido preciso del término, saquean los palacios de las naciones». «El principio romano se explica por tanto como la fría abstracción del dominio y de la fuerza, no puro egoísmo de la voluntad frente a los otros, un egoísmo que no tiene en sí ningún cumplimiento ético» [32]. *Keine sittliche Erfüllung:* tal es el juicio definitivo de Hegel sobre la *virtus* romana y es desde esa perspectiva limitadora que se entienden incluso los juicios más positivos que él expresa aquí y allá, y tampoco debe olvidarse, por otro lado, que para el Hegel del período berlinés el más grande hombre de Estado de todos los tiempos fue Pericles, no César ni Napoleón.

Según Hegel, el Estado romano puso en juego, en las guerras, su propia existencia sólo hasta el siglo segundo a.C.; luego, durante varios siglos más, hubo una expansión en la cual no se puede colegir una razón o proyecto general. La justificación auténtica de la misma se busca fuera de la simple voluntad de conquista, en aquel diseño de la historia universal por el cual la abstracción misma del dominio engendraba dentro de sí la abstracción del individuo, el cual iba perdiendo paso a paso todo vínculo ético con el todo. La función universalista no halla, a los ojos de Hegel, adhesión al-

[31] *Op. cit.*, pág. 782 (vers. vast., pág. 585).
[32] *Op. cit.*, págs. 704-705 (ver. cast., págs. 532-533).

guna: es solamente la condición necesaria para que el mensaje cristiano halle el terreno adecuado para su difusión, y no se hace referencia tanto a las condiciones exteriores (unidad administrativa, de cultura, etc.) como a las interiores, de la soledad y la sumisión del individuo, que solamente puede ser transfigurada por la interioridad. Los Estados de la antigüedad (y asimismo los del medioevo), aun siendo la marcha de Dios en la historia [33], solamente con su corrupción y su caída abren el camino a la afirmación de los valores de la religión.

En un famoso, y muy discutido, pasaje de la *Filosofía del Derecho*[34] Hegel alude a la filosofía de la historia como el argumento que se puede aducir para justificar las guerras. Por cuanto se ha expuesto, será fácil concluir que tal justificación no significa de hecho una glorificación de las mismas: más que misterios de gloria, son misterios de dolor de la manifestación del espíritu. Hegel no hace concesiones al sentimentalismo humanitario que ha inspirado tantas condenas a la belicosidad, pero a la vez se retrae de la fácil retórica de quien la exalta. Tanto más cuanto que —como sugiere Hegel en varios pasajes— lo que decide el éxito es más la debilidad de los vencidos que la virtud de los vencedores: el escrito sobre la *Constitución de Alemania* ofrece al respecto una riquísima ilustración, que hace superfluo aducir aquí ejemplos particulares. Y en la *Filosofía de la historia*, en un conjunto de páginas dedicado a la «muerte natural» de los pueblos, Hegel sugiere que se debe entender más bien como suicidio: «Así el elemento negativo se manifiesta como un corromperse del interior, como un escindirse en el particular. Habitualmente a ello se une una fuerza exterior que expropia con violencia el dominio al pueblo y hace que deje de ser el primero. Esta fuerza exterior, empero, pertenece solamente al fenómeno: ninguna fuerza externa o interna puede hacer prevalecer su eficacia destructora sobre el expíritu del pueblo si éste no está ya en sí mismo exánime, extinto» [35].

---

[33] *Es ist der Gang Gottes in der Welt, dass der Staat ist* (*FD*, párr. 258); cfr. Avineri, *La teoria hegeliana dello stato*, cit., págs. 211-212. Cfr. también la *Introducción* de W. Kaufmann a su libro colectivo, citado en la nota 16.

[34] *Dass dies übrigens nur philosophische Idee, oder wie man es anders auszudrücken pflegt, eine Rechtfertigung der* Vorsehung *ist*... *FD*, párr. 324 Obs. (ed. Hoffmeister, pág. 281).

[35] *Die Vernunft in der Geschichte*, ed. Hoffmeister, Hamburg, 1955, pág. 70 (vers. cast. de C. Armando Gómez, *La razón en la historia*, Madrid, 1972, pág. 95).

Si las cosas son así en estos términos, ¿cómo se explican las frecuentes frases hegelianas sobre el destino de los pequeños Estados, las ciudades griegas que gozaron de una independencia aparente bajo el protectorado macedónico para después desmoronarse bajo la presión romana, los pequeños Estados italianos y germanos que duraron hasta que ello srvió al interés del equilibrio de las grandes potencias, y así sucesivamente? El filósofo no se limita a constatar un hecho, sino que lo acompaña con una valoración que tiene el significado de condena explícita, de condena desde el punto de vista de una verdad, «aquella verdad que está en la potencia». «Los pequeños Estados se opusieron, en el plano de la potencia, a una potencia mil y más veces mayor, tuvieron que soportar su necesario destino, la ruina: y junto a la deploración se vive el sentimiento de la necesidad, y de la culpa imputable a los pigmeos que, al ponerse al lado de los colosos, son pisados por éstos» [36]. Para Hegel, por cuanto parece, no existe ahí problema alguno: la incapacidad de los Estados pequeños para reunirse en un todo sólido y potente se compara al particularismo de los individuos de la sociedad civil, todos atentos a conservar la posesión y el disfrute, y justamente por eso tan expuestos a perderlos. Y la analogía tiene un fundamento preciso: el *ethos* de los ciudadanos de un Estado pequeño que haya desistido un ápice de afrontar los vendavales de la política internacional y que busca su protección en la neutralidad desarmada o en la protección de las grandes potencias, no puede ser un *ethos* político, es pura y simplemente «civil» *(bürgerlich).* Hegel considera, empero, superfluo poner en evidencia que ahí entra en juego otro elemento, es decir, el de las dimensiones que un Estado debe tener para merecer el nombre de Estado, unas dimensiones que obviamente cambian con el cambio de las relaciones y del equilibrio internacional y con el cambio de los adversarios a los que se enfrente: las ciudades griegas habían rechazado incluso a los persas, y las italianas a los emperadores germanos. En el terreno de la filosofía de la historia, con una consideración retrospectiva, es fácil hacer corresponder a cada uno de estos acontecimientos un momento del proceso de la humanidad, pero el problema vuelve a plantearse en el terreno de la filosofía del Derecho, que es para Hegel, como bien se sabe, también *Staatswissenschaft,*

[36] *Schriften zur Politik,* ed. cit., pág. 110.

o sea, ciencia política, cuando los protagonistas se hallan situados en el presente y no en el pasado. Hegel afrontó el tema como publicista militante en la *Constitución de Alemania* y luego vuelve a abordarlo en la *Filosofía del Derecho*, donde parece cobrar las connotaciones de una teoría de las relaciones internacionales.

5. Hegel ha repetido más de una vez que «las grandes cosas» a las que su generación había asistido ofrecían un material de reflexión política como jamás se había tenido en la historia del mundo. ¿Y cuál era la conclusión que se podía sacar? Primeramente la confirmación de la imposibilidad de una paz garantizada por un imperio universal, y luego que, de producirse sorpresas, o sea constricciones para desaparecer de la escena de la historia, serían solamente para las entidades estatales de pequeñas dimensiones; es una noticia de manual que en el congreso de Viena entre los Estados de tamaño mediano que no fueron restaurados hubo solamente las dos repúblicas de Génova y de Venecia [37]. Hegel nunca asumió como propia una teoría del equilibrio europeo del tipo de la de Gentz [38]; pero, aunque sin sistematizarlas, compartió las ideas de muchos contemporáneos suyos sobre la existencia de un sistema de Estados que se repulsan y sostienen mutuamente [38 bis]. La guerra, por tanto, es por un lado un fenómeno permanente, pero por el otro es algo «pasajero» [39]: puede repetirse, puesto que en el mundo moderno no es posible no «el dominio abstracto», o sea, la reducción de todos los pueblos bajo un solo cetro, ni la destrucción física del pueblo derrotado [40]. En la guerra se debe a la par mantener la

---

[37] Por lo demás, el mismo Hegel lo ha notado en la *Philosophie der Weltgeschichte*, ed. cit., pág. 932 (vers. cast., págs. 696 y s.).

[38] La primera exposición clara de esta teoría fue hecha por Genz en su escrito de 1800 *Ueber den ewigen Frieden* (reeditado por K. v. Raumer en su obra *Ewiger Friede*, Freiburg i. Br. 1953, págs. 461-497). Para Gentz, el sistema del equilibrio es el único sistema si no para impedir la guerra, si por lo menos para hacerla más difícil; también porque éste deriva de «una idea de moderación, de recíproca limitación», está fundado sobre el «Predominio del entendimiento educado sobre la violencia bruta (...), de la habilidad de los gabinetes sobre la militar» (ibid., pág. 480).

[38 bis] Cfr. *Estetica*, trad. Merker-Vaccaro, Milano, 1963, pág. 1405.

[39] «...*im Kriege selbst der Krieg als ein Vorübergehensollendes bestimmt ist*» (*FD*, párr. 338, ed. Hoffmeister, pág. 287); y en las lecciones berlinesas: «*Ihr* (de los Estados) *Verhältniss bleibt daher ein Zustand von abwechselndem Traktatenmässigen Frieden und Krieg*» (*Rechtsphil.*, cit., I, pág. 340).

[40] En el tiempo de los romanos «los pueblos no eran todavía considerados como legítimos; los Estados existían por una necesidad esencial. El mismo derecho a la existencia tiene una confederación, como las de la Europa moderna, que una situación

«posibilidad de paz», lo cual se garantiza «por ejemplo, respetando a los embajadores» y no haciendo objeto de agresión «las instituciones internas, la pacifica vida familiar y privada, las personas privadas» [41]. Esta teorización tan escolástica (y tan incompleta desde el punto de vista esclástico) de la *Filosofía del Derecho* [42] es, en el fondo, una implícita corrección de aquella opinión trágica sobre la guerra que Hegel tenía todavía en los primeros años del siglo y asimismo, probablemente, una palinodia de su «napoleonismo». Se trata de rectificaciones no exentas de significado; pero resulta fácil constatar que éstas se quedan un tanto marginales respecto del núcleo teórico de su pensamiento. Aquellos que, para rechazar la caricatura de un Hegel glorificador de la guerra, ponen en particular evidencia los pasajes en los que él hace referencia al derecho internacional, no se dan cuenta de que se trata de la simple repetición de los lugares comunes de los manuales jurídicos.

No obstante, si se leen detenidamente, incluso los párrafos de la *Filosofía del Derecho* dedicados al «reconocimiento» entre los Estados, no quedan exentos de interés; y no es solamente por obvia analogía con el *Kampf des Anerkennes* de la *Fenomenología*, sino también porque ahí Hegel toca un problema que había sido discutido antes por dos de sus grandes predecesores y en escritos como la *Paz perpetua* de Kant y el *Derecho natural* de Fichte, que él ciertamente había leído. Ambos pensadores ahora citados se habían planteado el problema, actualísimo en la última década del siglo XVIII, de la relación entre el orden internacional y el ordenamiento interno de cada Estado singular, y, si bien con argumentos diversos, habían excluido el derecho de intervención. Para Kant es un axioma que «ningún Estado debe entrometerse con fuerza en la constitución y en el gobierno de otro Estado» [43], aun cuando él tenga bien claro que solamente cuando todos los Estados se hayan dado un ordenamiento «republicano» (en el sentido que él atribuye al término) quedará verdaderamente garantizada la paz internacional. En Fichte

como la de Grecia, donde los Estados eran iguales ante el dios de Delfos» (*Philosophie der Weltgeschichte*, cit., pág. 704, vers. cast., pág- 532).

[41] *FD*, párr. 338.

[42] Un intento de sistematizar estas ideas hegelianas en A. Von Trott zu Solz, *Hegels Staatsphilosophie und das internationale Recht*, Göttingen, 1967², sobre todo págs. 75-91.

[43] *Werke*, Akad.-Ausgabe, VIII, 346.

el discurso es a la par más esquemático y complejo [44]: para él «toda relación entre los Estados se funda en la relación jurídica entre sus ciudadanos. El Estado en sí no es otra cosa que un concepto abstracto: solamente los ciudadanos como tales son personas reales». El fin esencial del derecho internacional es el de hacer justamente que cada Estado se sienta responsable de los daños que sus ciudadanos puedan causar a los de otra entidad estatal [45]. En la expresada estipulación de este empeño está implícito el reconocimiento recíproco de los Estados; a este respecto cada Estado tiene el derecho de «emitir un juicio sobre la legalidad de otro Estado», pero ello se refiere solamente a la capacidad de tal Estado de ser miembro responsable de la comunidad internacional, no al ordenamiento político interno *(innere Verfassung)* del mismo. Basta, en definitiva, que un pueblo tenga sobre si alguna autoridad, aunque sea la de un jefe, para que éste tenga el derecho al reconocimiento por parte de los vecinos; y, a fin de no dejar dudas sobre lo que quiere decir, Fichte pone un ejemplo actualísimo: «Los republicanos franceses derrotaron repetidamente las potencias coaligadas, mientras éstas ponían en duda que aquellos que tuvieran un gobierno y se preguntaban con quién propiamente habrían debido hacer la paz» [46]. El rechazo o la incapacidad de afrontar la responsabilidad de la que se ha hablado es la única causa legítima de guerra, en cuanto que todo Estado tiene la obligación de proteger la seguridad de sus propios súbditos: y la guerra, teniendo como fin el imponer el dominio de la ley a poblaciones que la ignoran y la rechazan, tiene como «fin natural» la «destrucción del Estado con el que se combate, o

[44] Me refiero al segundo apéndice a la *Grundlage des Naturrechts*, titulado *Grundriss des Völker- und Weltbürgerrechts* (SW, III, págs. 369-385).

[45] «Esta relación entre los Estados consiste en esto: que éstos se garanticen recíprocamente la seguridad de sus ciudadanos, y ello también respecto de los ciudadanos de su propio Estado. La fórmula del contrato es la siguiente: yo me hago responsable de todos los daños que mis ciudadanos pudieran inflingir a los tuyos, bajo la condición de que tú seas igualmente responsable de todos los daños que tus ciudadanos pudieran inflingir a los míos» (ibid., pág. 371).

[46] Ibid., pág. 373. También Hegel, según un *Zusatz* de Gans al párr. 331 de la *FD*, se ha servido del mismo ejemplo: «En ocasión de la paz de Campoformio, Napoleón dijo: 'la república francesa no necesita ningún reconocimiento, así como el sol tampoco necesita que se le reconozca', lo que se expresa en sus palabras no es nás que la fuerza de la existencia, que implica ya el reconocimiento, aunque no haya sido explicado». Me parece que exagera Avineri, *The problem of war*, cit., pág. 469, cuando escribe que el Estado existe en cuanto es reconocido por otros Estados; para Hegel esto añade un acto formal a aquello que ya existe por sí.

sea, la sumisión de sus ciudadanos». Planteado el problema en estos términos extremos, es comprensible que no quede espacio para los conflictos con éxito no definitivo: y aun en el caso de que los contendientes, exhaustos, firmen una paz, queda la «desconfianza recíproca» y el «objetivo de someter». Y puesto que Fichte es bien consciente de que no siempre la fuerza está del lado de quien tiene el derecho, su propuesta conclusiva es la de una liga de pueblos, controlada a su vez por la opinión pública que se pronuncie sobre los conflictos entre los Estados; cuando ésta se haya extendido por toda la tierra, entonces habrá la paz perpetua. La única guerra legítima, en fin, es contra quien niega el derecho, contra aquellos que Fichte, en los *Grundzüge*[47], engloba bajo el término general de *Wildheit*, o sea, la naturaleza salvaje y bárbara de los hombres. Fuera de ésta, no hay guerras legítimas que no sean de defensa, y, más aún, que no sean llevadas adelante por una auténtica sublevación popular; no es, empero, el caso de hablar aquí de estas últimas teorías, puesto que no resulta que Hegel las haya conocido, como tampoco hay evidencia de que haya tenido ante sus ojos el escrito fichteano sobre Maquiavelo[48].

Kant y Fichte consideran conforme a razón tanto el orden internacional como la paz perpetua; no creían, por supuesto, que fueran inmediatamente realizables: debían más bien ser ideales reguladores del comportamiento de los Estados. Y cuando Hegel advierte que la legalidad internacional es un «deber ser» *(sollen)* no dice nada de particularmente diverso de aquéllos. La diferencia fundamental es otra, a saber, que para Hegel un orden de paz permanente es, sencillamente, imposible en cuanto que contrastaría con la naturaleza más íntima de cada Estado, la de ser la «potencia absoluta de la tierra». Este punto del pensamiento hegeliano es conocidísimo y no considero útil detenerme sobre él. En cambio, necesita alguna aclaración otro tema, el del «reconocimiento» antes ya mencionado.

La legitimación *(Berechtigung)* o la legitimidad de un Estado, o sea de su soberanía, es «completa» solamente gracias al reconoci-

[47] También esta obra fue leída por Hegel, como lo testimonia una referencia a ella en la carta de Hegel a Schelling del 3 de enero 1807.

[48] Hay que advertir que la concepción fichteana de la guerra se modificó sensiblemente en el último período de la vida del filósofo. Pero aquí hago referencia sólo a aquellos escritos fichteanos que Hegel tuvo seguramente en sus manos.

miento de parte de otros Estados. Un reconocimiento que, sin embargo, solamente se puede pretender si está fundado sobre una relación de reciprocidad, o sea, en el empeño de respetar la independencia de los demás Estados, a los cuales «no puede, por tanto, ser indiferente lo que sucede en el interior» de uno de ellos [49]. En otras palabras, un pueblo nómada no puede ofrecer la garantía de respetar los confines ajenos y en este caso surge precisamente el problema de si «éste pueda considerarse como un Estado». Además de este motivo fáctico, que vuelve problemático el reconocimiento (y que repite una temática tradicional retomada todavía por Fichte, como se ha visto), Hegel señala enseguida otro, si bien de carácter histórico: que en tales casos la religión representa un motivo de contraposición tal que «no consiente aquella *general identidad* que es esencial al reconocimiento». En sus lecciones dijo, empero, algo más; después de la habitual afirmación de que un Estado civil no puede reconocer a una horda, añade: «Aquí está en juego, esencialmente, el contenido de los dos Estados contrayentes, y es una observación común que Estados con ordenamientos contrapuestos no pueden vivir por largo tiempo en paz. Recientemente se ha afirmado sobre todo la abstracción de permitir que cada Estado haga a su manera y de no ocuparse de sus asuntos internos. En el caso de España, no obstante, se ha dejado de lado este principio y se habría podido hacer lo mismo también respecto de Turquía. En definitiva, por un lado el contenido pone en crisis el reconocimiento meramente formal, y por otro se puede uno limitar al aspecto formal del reconocer, aunque éste no sea necesario» [50]. Esta frase posee un cierto interés en cuanto es una explícita toma de postura sobre el problema de la intervención; quien conozca un poco la historia prusiana podrá advertir que Hegel ahí no se alejó de la que era la opinión dominante en los círculos político-intelectuales de la capital: un cierto filo-helenismo (el autorizado Ancillon había redactado un escrito en el cual se proponía una acción común de las potencias cristianas ante la Puerta) y la decisión de no comprometerse en una eventual larga guerra contra los constitucionales españoles. En esta rápida anotación Hegel revela la contradicción de la política de la Santa Alianza, que intervenía en España, pero no en la península balcánica; hay, además, la afirmación de que todavía hoy,

[49] *FD*, párr. 331, ed. Hoffmeister, pág. 284.
[50] *Rechtsphilosophie*, cit., III, pág. 834.

y entre pueblos civiles solamente una cierta semejanza de ordenamientos políticos puede garantizar una larga paz.

¿Se debe, pues, suponer que en las relaciones internacionales Hegel atribuyera tanta importancia al elemento ideológico? No creo que esta interpretación sea aceptable. Aun cuando, a primera vista, Hegel parece repetir por cuenta propia, y quizá aplicar a las circunstancias de la Europa de la restauración una vieja teoría, la que antes enseñaba que no se podía vivir en paz con los infieles o herejes, y que ahora dejaba de lado a los potenciales perturbadores del orden europeo, él pretende una cosa bien distinta. Si se permite decirlo de una forma un tanto brutal, estos argumentos de carácter ideológico no son para él otra cosa que la búsqueda de un motivo (no digo un pretexto) para tener un enemigo. Léase este otro pasaje de las lecciones berlinesas: «Pero el Estado es individuo, y en la individualidad está esencialmente contenida la negación. Si, pues, un cierto número de Estados constituye una familia, esta liga *(Verein)* debe crearse, en cuanto individualidad, un opuesto, debe producirse un contrapuesto, un enemigo, y el de la Santa Alianza podrían ser los turcos o los americanos» [51]. Es muy posible que al indicar enemigos tan remotos y, en definitiva, a pesar de la tensión balcánica, tan improbables, Hegel haya querido ironizar un tanto sobre la Santa Alianza. Sea como fuere, queda la afirmación de que una unidad de pueblos, o una liga de Estados, puede subsistir solamente si tiene un «enemigo» al cual enfrentarse: si no existe, se «crea» o se «engendra» [52].

6. Se ha visto cómo Hegel se esfuerza en «poner al día» casi año por año su tratado; y a este punto es inevitable preguntarse si esta puesta al día no trae consigo una notable modificación de perspectiva o si, más bien, no revele una aporía que estaba ya implícita en las páginas que en los primerísimos años del siglo el filósofo había dedicado a los Estados y a la guerra. El punto delicado es la relación entre el Estado como universo ético y el Estado

[51] Ibid., IV, pág. 735. Una parte de este pasaje se encuentra en *Zusatz* de Gans al párr. 258.

[52] En este punto hay muchas analogías entre Hegel y las tesis sostenidas por C. Schmitt, por ejemplo, en *Der Begriff des Politischen*, München, 1932, págs. 45-46. La larga nota dedicada a Hegel en este mismo escrito (págs. 49-50) se fundamenta sobre textos diversos de los que yo he utilizado.

que tenga dimensiones tales de poder ser protagonista de la política internacional. Para Hegel, como ya se ha dicho, estas dos características son indispensables ambas, o mejor, son la misma cosa. De sus mismas afirmaciones es fácil colegir una oscilación indicativa. En la *Filosofía del Derecho* escribió: «Los que hablan del deseo de una comunidad *(Gesamtheit)* que constituya un Estado más o menos independiente o que tenga el propio centro del deseo de perder este centro y su autonomía, y de constituir un todo con otro, no tienen idea de la naturaleza de una comunidad ni del orgullo que un pueblo pone en su independencia». Una afirmación ésta que recuerda, entre otras cosas, la cita de Platón de veinte años antes, de que la *polis* tiene una naturaleza tan fuerte que suscita estupor [53]. Pero en las lecciones del 1824-25 el discurso es diverso: «El más alto honor de un pueblo es el de constituir un Estado y de ser así independiente. Esta independencia, empero, es por sí a su vez harto relativa. Estados pequeños pueden estar unificados en uno mayor y, si éste está bien organizado, obtienen una gran ganancia y no pierden nada; se pierde solamente aquella independencia y aquella autonomía que afectaban a ámbitos más pequeños» [54]. La solución no tiene nada de nuevo: el último pasaje que se ha citado no es más que el resumen de las últimas, apasionadas, páginas de la *Constitución de Alemania* en las cuales Hegel, desesperando de que los alemanes renunciaran espontáneamente a su irreducible particularismo, invocaba un «conquistador» que fuese tan inteligente y magnánimo que respetara las autonomías locales. A la luz de éste y de otros ejemplos históricos posibles se puede concluir que un pueblo puede renunciar al propio «centro» (o sea, a tener lo que Hegel en otro sitio denomina una *fürstliche Gewalt)* solamente bajo la amenaza de una destrucción real. Sacrifica una parte de su autonomía para no perderla toda, se asocia a otros o soporta su hegemonía solamente para hacer frente a un enemigo poderoso que le presagia un destino peor.

¿Acaso este confluir en un organismo más amplio no trae consigo la pérdida de aquella peculiaridad ética sobre la que insiste continuamente el filósofo y que es íntimamente constitutiva de la esencia del Estado? ¿No hay para ciertos pueblos el riesgo de que la confluencia en un todo más amplio les traiga la misma suerte

[53] *FD*, ed. Hoffmeister, pág. 322; *Schriften zur Politik*, cit., pág. 386.
[54] *Rechtsphilosophie*, cit., IV, pag. 732.

que a los griegos bajo el protectorado de los diadocos? [55]. Es conocida la respuesta de Hegel: el vinculo ético, si bien radicalmente diverso del de antes, sigue subsistiendo en los Estados modernos, medianos y grandes, gracias a las instituciones representativas. Son éstas las que permiten a los hombres que se sientan ciudadanos, o sea que tengan el sentido de participar a la elaboración de decisiones que les afectan, tanto en los concejos municipales como en las corporaciones o dietas. Pero no hay que hacerse ilusiones sobre el carácter de esta representación. Hegel no solamente no mira a una «politización» del conjunto de los ciudadanos, sino que hace divergir la esfera de lo social de la de lo politico; a la primera se asignan la educación, la administración, la corporación de tal forma que con una fórmula sólo aparentemente paradójica H. Lübbe pudo escribir que «la *Filosofía del Derecho* de Hegel es, en su núcleo político, una teoría de la sociedad civil y de sus específicas libertades civiles. Su teoría del Estado y de las instituciones de éste, así como su teoría de la organización institucional de la sociedad civil, es una teoría de las condiciones por las cuales pueden realizarse aquellas libertades del ciudadano-burgués *(Bürger)*» [56]. La "libetad» en el interior, empero, se paga con la renuncia a tener influencia en los asuntos internacionales: a diferencia del ciudadano del Estado antiguo, el del moderno ya no delibera sobre la paz y la guerra: se limita a elegir diputados cuya tarea es la de aprobar los presupuestos y de cuya colaboración, en caso de urgencia y de peligro externo, el soberano puede en el fondo prescindir; basta ver la situación descrita en el ensayo del 1817 y asimismo la legitimación, en la misma perspectiva, de la dictadura jacobina en Francia. Y ésta no es para Hegel una situación patológica, de opresión, al contrario, es la única que garantiza el equilibrio entre la esfera civil y la política, que garantiza en fin la salud del Estado. La colaboración espontánea de los ciudadanos es deseable, pero no es estrictamente necesaria. Indispensable, en cambio, para que el Estado no caiga en la ruina, es la decisión de parte del soberano y la obediencia de parte de los súbditos.

El hombre moderno —quizá se pueda concluir— no es solamente el resultado de aquella silenciosa revolución espiritual que provocó

---

[55] Cfr. *Philosophie der Weltgeschichte*, cit., págs. 654 y ss. (vers. cast., págs. 492 y ss.).

[56] H. Lübbe, *Theorie und Entscheidung*, Freiburg i. Br. 1972, pág. 99.

el fin del mundo antiguo; su destino ha venido establecido también por la modificación de las dimensiones y, por ende, de las estructuras de los cuerpos estatales de los cuales se halla formando parte. O, como dijo ya Hegel en un fragmento del período de Frankfurt: «El *nosotros* es, para quienes lo pronuncian, tanto más extraño cuanto mayor es la multitud de conciudadanos. La parte que cada individuo tiene en un acto es tan insignificante que está casi imposibilitado de hablar de él como de su acto. La participación en la fama de su nación es más grande, pero ello significa solamente "yo pertenezco a la nación", no "yo soy". El todo ejerce sobre él un dominio al cual él está supeditado».

¿RAZÓN EN LA HISTORIA? SOBRE EL PROBLEMA DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA EN HEGEL *

EMIL ANGEHRN

Podemos hablar del «Problema de la Filosofía de la Historia en Hegel» con una doble significación. Por un lado, podemos referirnos al problema que aborda la filosofía misma de la Historia hegeliana, el asunto mismo que en ella se trata. Por el otro, podemos suscitar el problema ante el que nos pone la filosofía de la historia hegeliana, justamente lo que en ella se nos presenta problemático y cuestionable.

El problema, con el que la filosofía de la historia tiene que ver, es la relación entre historia y razón. Más precisamente, es el problema de la relación entre historia y razón práctica, o de la filosofía de la historia y la filosofía práctica. Este peculiar planteamiento, que primeramente no parece incidir en el núcleo de la filosofía de la historia sino a su relación con algo distinto, se produce por el hecho de que en Hegel la filosofía de la historia aparece como parte de la filosofía práctica. La relación entre historia y razón práctica denomina, al menos, aquel planteamiento que se presenta ante todo y en primera línea como cuestión de la filosofía de la historia. Se mostrará así que en lo sucesivo se encuentra radicalizado en la

* Publicado bajo el título «Vernunft in der Geschichte? Zum Problem der Hegelschen Geschichtsphilosophie», in: *Zeitschrift für philosophische Foschung* 35 (1981) 341-364.

pregunta sobre la relación entre historia y razón en general, o sea más concretamente: en la cuestión sobre la relación entre filosofía de la historia y filosofía simplemente dicha. Según Hegel, no solamente la filosofía práctica es filosofía de la historia, sino también lo es la filosofía en su conjunto.

El problema que nos plantea la filosofía de la historia hegeliana resulta en parte del alcance global de este concepto, que se ve agudizado por la situación hermenéutica de la actualidad. En la crisis actual de la filosofía de la historia deben necesariamente de aparcer en modo especial problemático un concepto de la historia tan enfático y una concepción de la historia formulada con exigencias tan elevadas como la que representa Hegel.

I

Si nos preguntamos cuáles son, según Hegel, el tema y la importancia de la filosofía de la historia, haremos bien en hacer primeramente presente el lugar en el que surge y aparece ésta en el sistema filosófico [1]. La filosofía de la historia constituye ahí la conclusión de la teoría del espíritu objetivo, y precisamente la última parte de la teoría de la eticidad [2]. Ya por su situación misma en el sistema se presenta como parte de la filosofía práctica, y justamente como algo que destaca particularmente. Como tema final es a su vez la conclusiva y más elevada y por ende cabrá preguntarse en qué preciso sentido ello sea así. Al mismo tiempo es tema de tránsito: es el lugar donde la parcialidad de la teoría del espíritu objetivo y la necesidad de su complementación por una teoría del espíritu absoluto se hacen manifiestas. A ello se añade, además, que la filosofía de la historia anticipa la teoría del espíritu absoluto mismo en un modo específico; los modos de autocomprensión humana, que en ésta son tratados, pertenecen ya a la temática de la teoría de la historia, así como también a la inversa la historia alcanzará su validez en el propio horizonte de la teoría del espíritu absoluto.

[1] Acerca de la filosofía de la historia en los escritos de Jena cfr. L. Siep, «Praktische Philosophie und Geschichte beim Jenaer Hegel», in: U. Guzzoni (Hg.), *Der Idealismus und seine Gegenwart*, Hamburg, 1976, págs. 398-411; R. K. Maurer, *Hegel und das Ende der Geschichte*, Freiburg/München, 1980².

[2] En esto la introducción de la *Filosofía del Derecho* (1821) y las *Enciclopedias* de Berlín (1827/30) divergen ligeramente de la *Enciclopedia* de Heidelberg (1817).

Así pues, debemos marcar el campo de los problemas de la filosofía de la historia por dos lados, para situarlo tanto retrospectiva como prospectivamente en la filosofía de la historia hegeliana.

Para la aclaración del primer aspecto se debe hacer ante todo una valoración del hecho de que la filosofía de la historia aparezca como parte de la filosofía práctica. El título de filosofía de la historia parece de por sí indicar que presenta una disciplina teórica, de cuyo «material» forma ciertamente parte la acción y volición humanas, pero que por sí misma no se ocupa del problema de los criterios de la praxis humana. Además, el concepto hegeliano de historia vale como paradigma de un desarrollo sustraído a la acción, en cuyo decurso, según las propias palabras de Hegel, los singulares son «sacrificados y abandonados» (G 49/105)[3]. La filosofía práctica, empero, parece deber preguntrse por tales medidas de la actuación y por las condiciones de la autodeterminación humana.

Sin embargo, la filosofía práctica no aparece en Hegel bajo este título, sino como una «Teoría del espíritu objetivo». No quiere preguntar abstractamente por los requisitos de la racionalidad práctica, sino contemplar las figuras concretas en las que se realiza la libertad humana. El título mismo, con el que se expone la elaboración separada de esta parte del sistema, ya revela que no solamente deben tratarse relaciones fácticas sino exigencias de razón. Como *Filosofía del Derecho* no se ocupa sólo del derecho jurídico o de su contraparte, el derecho natural, sino que plantea el concepto de derecho de forma universal para la descripción de la «existencia de la voluntad libre» (R § 29; E § 486). En cuanto, sin embargo, que ahí debe hablarse de un «derecho», entra inmediatamente a formar parte del tema del carácter de exigencia y deber de aquella existencia (E § 486; R § 155). La dualidad de aspecto de las figuras del espíritu objetivo, a la par formas de existencia y representantes de obligaciones racionalmente legitimables, surca este ámbito como un todo: desde el derecho a la propiedad hasta el «derecho» de la historia, que es el «supremo y absoluto» (R §§ 340, 345). Se revela,

[3] Las obras de Hegel se citan según esta edición: *Werke* in zwanzig Bände, hg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt a.M., 1969 y ss. (G: *Vorlensungen über die Philosophie der Geschichte*, R: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, E: *Enzyklopädie der philosopischen Wissenschaften*, PG: *Phänomenologie des Geistes*, GP: *Vorlesungen über Geschichte der Philosophie* I). Para las citas de la Introducción a la Filosofía de la Historia, normalmente se indica, además, separada por una barra /, la página de la edición de J. Hoffmeister (*Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg, 1955[5]).

pues, claramente que no basta la mera afirmación de esta dualidad de aspecto para hacer comprensible el planteamiento. El concepto metodológico que le subyace ha sido discutido en la literatura sobre Marx y Hegel bajo el título de una «crítica inmanente». Se apunta a una crítica que toma sus criterios precisamente de lo criticado mismo; pero con ello no se pretende significar que la realidad tratada o la norma proclamada por ella (tras la que eventualmente se queda) tuvieran que valer ellas mismas como medida, sino que la reflexión crítica puede asegurarse sus propios criterios solamente en la confrontación con las figuras reales de la razón práctica. La realidad histórica no es la instancia de fundamentación —esto solamente puede serlo la sola razón—, sino el lugar de la determinación y concreción de los criterios de actuación. Queda, empero, sin aclarar cómo debe concebirse conjuntamente la autonomía de la razón y su referencia a la facticidad histórica. Esta común pertenencia, que constituye a su vez el problema *específico* de la filosofía de la historia. Mientras vamos a intentar averiguar en qué sentido el «derecho» de la historia es el dereho supremo y último, buscaremos a la par aclarar en qué sentido la filosofía práctica tiene algo que ver con el concepto de aquello «*que es*» (R, p. 26).

II

Hegel llega a la teoría de la historia universal al término de la teoría del Estado. Este tránsito debe fundamentarse en dos sentidos: por un lado, debe mostrarse por qué del Estado deba necesariamente pasarse a y proseguirse en la historia, en qué sentido el Estado es aún deficiente como determinación de la eticidad. Por otro, es preciso aclarar por qué la historia solamente aqui puede convertirse en tema autónomo, por qué y cómo la estatalidad debe valer como presupuesto de historicidad.

Las esferas singulares del espíritu objetivo quedan «superadas» por mor de su deficiencia interna. Son deficientes solamente en cuanto que incorporcaión parcial de algo que por su concepto las trasciende: como formas sólo parciales de realización de libertad. La deficiencia específica del Estado se calibra con la medida que se ha dado con el título de la eticidad: ser reconciliación de la libertad subjetiva con la universalidad objetiva, ser «universalidad concreta» o «libertad sustancial». El Estado se presenta como instancia

de esta universalidad concreta; sin embargo, su universalidad, por ser fáctico-singular, es limitada en sí misma. La pluralidad de Estados pone de manifiesto la singularidad del Estado como particularidad. Según la lógica de la construcción hegeliana, se requiere, pues, un universal más elevado, en el cual esta particularidad quede superada como momento, un universal, en definitiva, que sea el absolutamente abarcante y justamente fáctico-singular, pero ya no particular, un particular entre otros. Puesto que para Hegel —por motivos que todavía tienen que ser discutidos— se elude la posibilidad de una forma de organización supraestatal, tal universalidad solamente puede verse personificada en la historia universal. Ésta es, ante todo, el conjunto real globalizante, en el que pueden decidirse y resolverse fácticamente los conflictos entre Estados; es el «tribunal mundial» (R § 340), que toma el lugar de la instancia jurídica supraestatal de la que se carece. A la vez, sin embargo, debe representar una forma superior y un tipo más elevado de universalidad de la existencia de la libertad. Su universalidad es la universalidad por excelencia del espíritu que se realiza objetivamente; su límite no es solamente esta objetividad o realidad por sí mismas, pues él es el «espíritu del mundo» (R § 340). En cuanto que se desprende de toda particularidad interna, la libertad debe llegar en él al pleno e ilimitado despliegue (R § 342).

Ahora bien, tales afirmaciones son de momento vacías. A fin de poder determinar con más precisión en qué consiste exactamente esta universalidad superior como universalidad de la historia, que *en tanto* que cualificada *como* histórica, va más allá que la del Estado, debemos retomar primeramente la segunda de las preguntas mencionadas e investigar la premisa de Hegel de que la estatalidad es presupuesto de la historia.

Hegel recalca repetidamente que solamente se puede hablar de historia en sentido específico donde existan Estados y no simplemente comunidades familiares o pueblos. El motivo está inmediatamente relacionado con el concepto de historia: la existencia histórica presupone la autoconciencia del existente históricamente. La cuestión es aquí qué significa «autoconciencia». De manera muy general expresa la relación de presuposición de que históricamente sólo existe aquel que sea consciente de su propio ser histórico. Es ésta la duplicidad de sentido sita en la palabra misma de «historia»: acontecimiento y narración, «historia rerum gestarum» y «res gestae», que también según Hegel no tiene nada de «mera casualidad

exterior» (G 83/164). Con todo la existencia histórica implica no solamente el recuerdo del propio haber devenido, sino además la conciencia de aquello que importa en la historia, y ello significa para Hegel: una conciencia de la propia determinación esencial ética. Tal saber, empero, lo da solamente la constitución[4] estatal (R §§ 257 ss.; G 12/5, 82 ss. / 163 ss.); únicamente por ella tiene lugar el tránsito de la «prehistoria» a la historia propiamente tal (G 82/163). Únicamente aquí se da una forma de realización de la libertad, en la cual lo individual logra la congruencia con lo universal y a la par se produce la conciencia real de lo ético, como objetivación de dicha conciencia en instituciones y leyes. El que un saber de lo ético solamente pueda formarse en el Estado es el reverso de la copertenencia de libertad y conciencia de libertad. Una conciencia adecuada de libertad solamente puede configurarse cuando en principio se han dado los presupuestos para su realización; ello es un —o *el*— ejemplo de la radical historicidad del pensamiento.

Si este saber constituye el presupuesto de historia y conciencia de historia, ello significa también que el saber no es de por sí idéntico con la conciencia de historia. El saber de la historicidad de lo ético representa un grado superior de conciencia respecto del saber ético. Queda por determinar en qué consiste *dicho grado*, si no debe reducirse a mera conciencia del cambio y del propio haber devenido. Queda por preguntarse, pues, por la forma superior de universalidad ética realizada en la existencia histórica frente a la existencia meramente estatal.

Esta pregunta cobra especial urgencia en atención a la importancia y a la cualidad ética del individuo. Si un enjuiciamiento corriente sobre la filosofía del Estado en Hegel es que en ella el individuo no ve satisfecho su derecho, la filosofía del la historia parece eliminar por completo este derecho. En el camino hacia el «Estado» son tratadas —por lo menos también— las distintas calificaciones, bajo las que el hombre singular puede ser considerado como sujeto práctico: persona jurídica, sujeto moral, miembro de una familia, ciudadano de una sociedad y de un Estado. En el caso de la historia éste ya no es inmediatamente el caso; son a la par los Estados mismos, que a través de la historia son transferidos hacia algo superior y a primera vista no se puede ver cómo con

[4] Ahí constituye el criterio decisivo no la reforma abstracta de Estado, sino el mencionado aspecto de saber; cfr. G 84.

ello se aporta para el individuo una nueva dimensión de la eticidad o de la actuación.

Cuando Kant en su *Filosofía de la Historia* designa la construcción de una sociedad cosmopolita como la más elevada tarea del género humano [5], señala así una tarea que adquiere significado para la actuación del individuo. Cuando Hegel, por el contrario, desvincula al individuo de una tal tarea, el motivo inmediato no radica en un automatismo de la historia, sino en una absolutización del Estado. Su crítica a la idea de una federación de Estados apunta a sus premisas contractualistas; para él es una rebaja de lo ético, en el mismo sentido que la teoría de la construcción contractual del matrimonio o del Estado mismo. Por basarse en el consentimiento individual, los contratos se ven afectados por el arbitrio subjetivo, por el «azar» (R § 333). Por encima del Estado, empero, que por sí mismo está distinguido con el predicado de la necesidad, solamente puede haber una instancia a la que se le atribuya necesidad por lo menos igual, pero en principio superior. El que el rol de los hombres como ciudadanos del mundo no pueda sobreponerse, según Hegel, al rol de ciudadanos de un Estado ni ser de necesidad ética superior, solamente puede hallar su motivo en la *Filosofía del Derecho* hegeliana en que el Estado es concebido a la vez como la figura conclusiva de la existencia ética: se construye como la figura de validez última de la singularidad, que internamente ya no es deficiente en sentido alguno y solamente desde el exterior, por así decirlo, desde la contemplación externa es reconocida como particular; su superación mediante la universalidad del espíritu que se realiza en la historia es algo que no es exigible ni como cualidad ética para el individuo elevado a la eticidad substancial ni tampoco aducible como prestación en modo alguno. La carencia de lugar de la historia para los singulares remite a la cuestionalidad del concepto de Estado mismo, pues al ser éste provisto con el carácter de sujeto y descrito como «libertad que es para sí» (G 66) cae en una relación discordante con la individualidad del hombre singular.

La construcción hegeliana aparece, al menos aquí, como inconsecuente. Mientras que la construcción sistemática termina la filo-

[5] *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerliche Absicht*, principios 5 y 6 (A 394 y ss.); *Werke* in sechs Bäden, hg. von W. Weischedel, Darmstadt, 1964, Bd. VI, págs. 39 y s.

sofia práctica en la reflexión histórico-filosófica y a través de ésta la conecta con la teoría del Espíritu absoluto, esta conclusión y la figura de mediación no parecen recuperables desde la perspectiva del individuo ético, que en definitiva también debe interesar a Hegel. Si queremos hacer valer la historia también para el individuo como momento irreducible de razón práctica, debemos, al menos en parte, leer el texto de Hegel contra la letra misma; y para ver hasta qué punto Hegel nos echa una mano, para ello debemos exponer primero positivamente en qué sentido la historia nos lleva por encima del nivel del Estado.

III

Visto formalmente, la relación conceptual es clara. El tránsito a la filosofía de la historia se hace representando al Estado singular como particular y con ello se perfila como momento ideal de un universal superior (R § 341), solamente como «un momento en la historia del todo» (G 65). ¿Pero qué significa esto desde la perspectiva de la actuación? O preguntado más generalmente: ¿qué significa desde la perspectiva del tránsito a través de una determinada figura del espíritu hacia otra figura nueva y superior? Hegel nos ofrece en este contexto una figura que —por muy cuestionable que sea su contenido de realidad— es de significación central para la determinación conceptual de la innovación histórica: la figura de los individuos de relevancia en la historia universal (G 45 ss. / 96 ss.). Ellos son *los* sujetos que justamente ayudan a la aparición de un nuevo principio en la historia. Ellos son quienes propiamente actúan históricamente, «los hombres historicos» (G 45).

Su acción, que se legitima por apelación inmediata a la «absoluta necesidad del concepto mismo de libertad» (G 54 / 109), está por encima de las preexistentes instancias de justificación y, dado el caso, se les opone directamente. No solamente puede expresarse como «injusticia» (R § 350) y exponerse a la «censura moral» (G 49 / 105), sino que, según su intención más originaria, también entra en necesario conflicto con el Estado, «los deberes, leyes y derechos vigentes reconocidos» (G 44 s. / 97). No es una transgresión del derecho dentro del sistema vigente, sino que va dirigida a este

«sistema» y a su «fundamento» mismo, y concretamente por mor de uno superior. Se dirige a un «universal de otro tipo... como el universal que constituye la base del mantenimiento de un pueblo o de un Estado» (G 45 / 97). Un *universal de otro tipo* solamente puede significar: un universal de tipo superior. La innovación revolucionaria está por encima de la pura ejecución de la eticidad estatal, incluso según la calidad ética. La acción histórica propiamente dicha está por encima de la acción política (entendida ésta en sentido estricto).

¿Dónde se basa su supremacía? No puede bastar con concebir a los innovadores históricos simplemente como representantes que anticipan la forma de determinación del espíritu introduciéndola en el grado inmediato superior. Se trata más bien de comprender el acto mismo de anticipación. Si el proceso no puede ser simplemente atribuido a la responsabilidad de un sujeto suprahistórico, la actuación transformadora debe poder ser comprendida en su inmanente racionalidad, en su fundabilidad ética. La historicidad y más exactamente la autoconciencia de la libertd han sido mostradas como presupuesto de la historicidad, pero primero hay que hacer valer una ulterior determinación de este carácter de saber como característica distintiva del obrar histórico.

Los «hombres históricos» saben *«lo que está en el tiempo»* (G 46 / 97). Se hallan situados más allá de la particularidad de la eticidad personificada en el Estado, de forma que a la par la ven desde el exterior, en su carácter de situada temporalmente. Pero ello significa también que ellos saben qué hay dispuesto en el tiempo, qué hay «en camino» en él, como posibilidad y problema irresuelto, qué tarea queda por delante. Cuando Hegel adjudica a la filosofía la tarea de captar su época en pensamientos, ello no solamente significa que debe extraer el concepto de lo fáctico, la determinación esencial de la apariencia. Debe conocerse no sólo a qué da respuesta la realidad presente, sino también cuál es la nueva pregunta por ella planteada cuya respuesta será dada por el futuro: no sólo el concepto de lo existente, sino además el del mundo que viene, el núcleo que «es otro núcleo que el núcleo de esta corteza» (G 46 / 97).

Es digno de notarse con qué énfasis marca Hegel este momento de saber en la descripción de los individuos de relevancia en la historia mundial. Los denomina «pensantes», «los inteligentes», «los que mejor lo han sabido» (G 46 / 98). Al tener ellos inteligencia

«de aquello que es necesario y de lo que hay en su tiempo», conocen «la verdad de su tiempo y de su mundo, la próxima generación por asi decir, la cual ya existe en su interior» (G 46 / 98). Referido al concepto fundamental de Hegel, significa entonces que ellos poseen un saber más hondo de lo que es libertad; cabalmente esto les otorga un derecho superior, «absoluto». Si la libertad en el Estado está caracterizada por su carácter de autoconciencia, cobra validez ahí una forma superior de esta autoconciencia, un saber más concreto de lo que es libertad y, por ende, de las condiciones de su adecuada realización. Con todo, este saber permanece siendo limitado; no es ninguna aprehensión del concepto de libertad, ni tampoco ninguna «conciencia de la idea en general» (G 46/98). La conciencia histórica toma a la vez una posición intermedia, entre la conciencia de libertad incorporada en el Estado, ella misma aun particular, y aquel «absoluto» saber de la libertad que se hace explícito en la religión y en la filosofía. Se trata de una posición intermedia, que no se define solamente a tenor del conocimiento, sino que a la par determina la cualidad ética de la acción que se base en esta conciencia.

Al centrarnos hasta aquí en el aspecto del saber, hemos olvidado otras dos notas distintivas con las que Hegel distingue à los grandes individuos. Estos son determinados, por un lado, como agentes prácticos, como los poderosos actores de la historia, y, por otro, su aportación «teórica» queda propiamente limitada, su saber es un en-si [*Ansich*] en la medida que se reduce a la pasión, con la que «sin ninguna consideración tienden a *un* fin» (G 49/101). Ambos aspectos hacen aflorar la duda de si la figura diseñada por Hegel permite una ulterior determinación general de la razón práctica más allá del nivel de la eticidad estatal.

El primer aspecto es ahí el menos problemático. Cierto que Hegel describe manifiestamente algo que él contempla como factor real de la historia, individuos que han intervenido con grandes consecuencias en el curso de la historia y han actuado a modo de representantes de lo universal, casos excepcionales, pues, que de por sí mismas no ofrecen ningún modelo generalizable para un obrar históricamente responsable. Y, sin embargo, parece —dejando enteramente aparte la cuestionabilidad de *este* tipo de historia individualizante— que desde la cosa misma nada está en contra de la interpretación de la figura diseñada por Hegel como tipo ideal ni de ver ahí la explicación de un obrar fundado en referencia a

la historia [6]. En la historia no se trata meramente de grandes transformaciones, de empujes revolucionarios, sino de un continuado proceso de cambio, que marca el curso mismo de la historia y muestra la dimensión propia de la acción política. Cierto que Hegel conoce la diferencia fundamental entre este «movimiento siempre progresivo» y las grandes sacudidas, las «revoluciones» propiamente tales que describe en el prólogo a la *Fenomenología del Espíritu* como «salto cualitativo», como «relámpago», que «de una vez plasma en el cuadro la imagen del nuevo mundo» (PG 18). Y ciertamente esta distinción puede marcar también diferentes posturas en la praxis política, pero esta diferencia, que primariamente está concebida desde la perspectiva exterior, no nos impide mantener a una acción (la histórica) en la función de paradigma para la otra (la política o de movimiento progresivo). En tanto que la actuación histórica es innovadora, su fundamentación *(idealiter)* no puede producirse inmanentemente, dentro de una comprensión normativa dada, sino que, junto con las circunstancias reales, hay que cambiar también para coadyuvar a la irrupción de un nuevo «concepto» (de buena vida, de libertad, etc.). El acto de cambio debe justificarse en sí mismo con el recurso de la historia, debe demostrar que lo nuevo a lo que se aspira «está en el tiempo». Este es su criterio específico de actuación razonable. Y en cierto sentido debe decirse que Hegel toca aquí el núcleo de su problemática histórico-filosófica y va lo más lejos en su explicación, aun cuando a la vez limite dicha explicación y la subsuma bajo un punto de vista más globalizante.

Ya en la descripción misma de los individuos históricos Hegel retracta su aportación específica, en cuanto amalgama su conocimiento inmediatamente con la persecución de un fin quasi-natural, determinado por la pasión. «Toda su naturaleza» es «solamente su pasión» (G 47/100). Es difícil, sin duda, ver cómo Hegel puede aunar esta descripción con un enaltecimiento tan señero del aspecto de saber. En cambio, resulta evidente la función de esta retracción en el marco de su concepto de historia. La función es la de la

[6] Esta figura es usada como paradigma en G. H. Mead *(Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt a.M., [2]1975: «Las grandes figuras de la historia provocan cambios fundamentalísimos. Estos cambios profundos... son sólo la expresión extrema de los que se llevan a cabo continuamente debido a reacciones que no son simplemente... sino las de un 'yo'» (pág. 246, cfr. 258 y ss.) (vers. cast. de Florial Mazía, supervisada por Gino Germani: *Espíritu, persona y sociedad* , Buenos Aires, [3]1972, pág. 227, cfr. 237 y ss.).

instrumentalización de los individuos como medio y «gerentes del espíritu mundial» (G 46/99). Y dado que la determinación de lo que debe realizarse en la historia, la determinación de la libertad, manifiestamente no se agota en la individualidad de los singulares, Hegel opina que le debe corresponder una instancia de sujeto propia, que luego consecuentemente solamente puede ser la de la historia misma, o sea, la del espíritu que se realiza en la historia, la del «espíritu del mundo». Parecería más adecuado sacar la consecuencia inversa de la particularidad del singular. El singular claramente no puede ser señor y agente de la historia (ni tampoco lo sea probablemente como sujeto colectivo), pero ello no impide atribuirle en la historia la más alta forma posible de actuación racional en instancia propia, ni ver en el mismo el lugar de la determinación del criterio de «racionalidad histórica». Dejando de lado la cuestionabilidad del concepto hegeliano de Estado, se podría igualmente derivar en que, ahora en referencia a la tarea impuesta al Estado concreto para la liberación del espíritu, es el singular el que tiene que alcanzar la validez en su irreductible autonomía. Cuando Hegel, en cambio, declara que los singulares son los autores reales de la historia, pero a su vez relativiza su autonomía ética dentro de esta autoría misma, se revela que su concepto de historia se ve afectado por lo que antecede, la teoría de Estado. En la filosofía de la historia se reproduce la ambivalencia propia revelada en la filosofía del Estado respecto del concepto de sujeto. Si el singular debe ceder como ciudadano su subjetividad al Estado, entonces no parece precisamente que sea un agente propiamente tal en la historia por encima del Estado ni tampoco que pueda lograr una real autonomía.

Esta afirmación se confirma en el pasaje donde Hegel quisiera, por su parte, salvar al individuo. En contra la «astucia de la razón» que degrada a los individuos a medios conscientes, él pone de relieve «el lado en ellos» que es «por excelencia no-subordinado»: el lado de su naturaleza esencialmente razonable, de su libertad, su «moralidad, eticidad, religiosidad» (G 50/106). Desde este lado, según Hegel, los individuos ejercen su función en tanto que promueven lo universal (si bien tal vez contra su saber y querer) no como medios, sino que también ellos tienen «parte en este fin mismo de la razón y justamente por ellos son fines para si mismos» (G 50/106). Sin embargo, esta salvación del honor se sitúa por debajo del nivel conceptual que Hegel previamente había determinado en sí. Los individuos son separados de su *status* de medios en cuanto

que se les contempla como seres racionales, como hombres, pero no en cuanto que por actuar históricamente por si mismos pudieran tener parte alguna en la razón que se articula en la historia, en el «saber de lo que está en el tiempo». La «astucia de la razón» se formula meramente en referencia a las pasiones particulares, que «pugnan entre sí» (G 49/105), en completa analogía con los elementos de la naturaleza, que en su recíproca limitación hacen «fuerza *contra* sí» a un orden (G 42/84). No es la racionalidad limitada de los individuos lo que es superado por una razón en la que ellos tengan parte. Ambas partes divergen: los individuos son engañados en tanto que seres naturales, pero en tanto que son racionales son total y absolutamente retirados de la historia (G 54/109). Dicho con otras palabras: la salvación de la libertad subjetiva solamente puede producirse en una relación inmediata con la esfera del espíritu absoluto. Con toda su abstracción, este pensamiento significa una infradeterminación de la razón que se realiza en la historia, y asimismo de aquella posición intermedia, que como tal es concebida la historia sistemáticamente. La salvación del derecho del individuo, que Hegel quisiera mantener, es formal y además una mera afirmación.

Ahora bien, la deficiencia de esta concepción obviamente no solamente está conectada con la afectación de la filosofía de la historia por el concepto del Estado, sino además con el concepto de historia mismo. Tal es, sin duda, el problema de una filosofía de la historia concebida al estilo de Hegel, concretamente el problema de una denominada filosofía de la historia «substancialista» [7]. Y antes de abordar el asunto a nivel de principios, debemos completar la reseña del concepto hegeliano mostrando cómo la filosofía de la historia, por sí misma, va más allá de la teoría del espíritu objetivo.

IV

Según Hegel, la determinación de la relación de espíritu objetivo y absoluto forma parte aún de la teoría del espíritu objetivo. El motivo sistemático es que —según una figura de pensamiento de

[7] Con este término A. C. Danto designa una filosofía de la historia, que interpreta el todo de la historia según un sentido unitario y su decurso está constituido por una necesidad inmanente *(Analytische Philosophie der Geschichte,* Frankfurt a.M., 1974, págs. 11 y ss.).

validez universal para la compernsión hegeliana de lo especulativo— aquello que en la exposición es posterior, en verdad es el fundamento y «lo absolutamente *prius*» de aquello «a través de lo cual aparece como mediatizado» (E § 552 Obs.). En nuestro contexto Hegel habla de varias formas sobre esta relación en la figura de la relación entre *Estado y religión* (G 68 ss. / 124 ss.; R § 27 Obs.; E § 552 Obs.). La religión es el «lugar donde un pueblo se da la definición de aquello que tiene por verdad»; a la vez debe estar en estrecha conexión con el principio de Estado y constituir «los fundamentos generales de un pueblo» (G 70/125 ss.). Cuando un pueblo ya en su misma constitución estatal se da una conciencia expresa de aquello que es según su naturaleza ética, entonces la autoaseveración religiosa de momento va más allá liberándose de la particularidad de la eticidad realizada en el Estado y apunta a una conciencia de lo que es el hombre como tal, de lo que es simplemente libertad. La religiosidad es en ello tanto la plenitud como el fundamento concreto de la eticidad (E § 552 Obs.). La eticidad estatal halla su legitimación última y su «obligatoriedad» (§ 270 Obs.) en que se entiende a sí misma como forma de realización de la exigencia de la libertad «absolutamente justa» fundada en sí misma (G 70/128).

No obstante, lo que se presenta según la cosa, en un primer momento como sanción del Estado, es a su vez la superación del mismo y la brecha de irrupción de la historia. Si el Estado a la luz de la libertad absoluta se presenta como el momento de ésta y su figura concreta, entonces se hace evidente su particularidad. Por encima del saber todavía afectado por la «limitación inmanente del espíritu del pueblo» se halla el «espíritu pensante de la historia mundial» (E § 552), cuyo objeto ya no es el Estado singular, sino la «construcción de la razón en la realidad en general» (R § 270 Obs.). De esta «construcción» forma parte, además de cualquier incorporación de lo ético, el trascender de cualquier figura determinada, el paso de una figura a la otra. Hegel lo designa expresamente «el tener y conocer el pensamiento de este paso» como «lo más importante en la concepción y comprensión de la historia» (G 104). Y enfatiza repetidamente que ninguna figura histórica se puede transformar por sí misma en otra superior; en su autosuperación puede solamente preparar el principio para la inmediata superior. Su tránsito es su hundimiento. Comparte la «impotencia de la vida», en la que divergen «lo que inicia y lo que es resultado» *(ibid.)*. Pa-

rece ser, pues, de nuevo que el espíritu del mundo debe ser llamado a la obra para poner a otro sujeto como realizador del principio ahora pendiente. Hegel, asimismo, intenta dar a entender el tránsito, al menos, *desde la perspectiva* de la respectiva figura por superar. Para ello aplica la misma figura de pensamiento, que estructura el proceso de experiencia en la *Fenomenología:* el paso del en-sí al para-sí, la captación pensante del principio substancial de una figura por ésta misma. Esta «concepción pensante» es luego ella misma el «lugar de nacimiento de una nueva figura... y por cierto superior» (G 103/179). Cuando un pueblo se asegura su propia determinidad en el horizonte de la absolutez de esta determinación, se encuentra ya en sí más allá de la determinidad limitada.

El que la referencia a la instancia suprema del espíritu absoluto, que debía dar al Estado su legitimación última, destruya en verdad su autoseguridad y le impulse más allá de sí, significa una historización de la relación previamente descrita de momento sólo estáticamente. La autoconciencia que se formula radicalmente es siempre conciencia de la autodeficiencia propia. En todo caso, con ello debe de entenderse más que la constatación de una imperfección fundamental, de un quedarse por detrás de una determinación esencial previamente dada. Justamente en los instantes de la concordancia entre concepto y realidad, en las épocas de florecimiento cultural y político, se abre una nueva grieta, una figura hace avanzar más allá. La plenitud es, en cuanto tal, momento de cambio y comienzo del derrocamiento. Y lo es, puesto que aquello cuya plenitud es, se transforma a sí mismo en el acto mismo. El concepto inmanente, que prescribe a la realidad su medida, queda también historizado y, por ende, a la par de doble grado. Encierra la inadecuación en su mismo seno. La libertad no es una determinación esencial, a la que debiera equipararse la realidad en un proceso continuo; su misma determinidad conceptual crece precisamente en el proceso real. Éste es el núcleo del planteamiento radicalmente histórico y antimetafísico. Implica, por un lado, que la historia debe concebirse como un proceso que se desarrolla a la par en grados, en el cual tan sólo con la plena formación de una determinación se hace aprehensible el principio de una figura superior; por otro, implica una doble gradación del concepto, en el sentido de que cada formulación externa concreta de sí misma aparece como principio, cuyo en-sí apunta más allá de su actual determinidad. La dialéctica del concepto y realidad afecta al concepto mismo.

Podría uno preguntarse si tal forma de ver puede hacer justicia el fenómeno de la innovación histórica. ¿No se reduce aquí el surgir de lo nuevo, la entrada de lo inesperado, la contingencia del acontecimiento, todo eso, que sirve para muchos como *definiens* propio de lo histórico, no se reduce aquí, se le encierra, en un curso de desarrollo en el cual, pese a las protestas de Hegel, no pasa nada «esencial»? ¿No se trata, en definitiva, del simple despliegue de un en-sí previo? ¿La pregunta sobre la posible fundamentabilidad del crear y obrar históricos, la pregunta sobre la racionalidad inmanente de los tránsitos históricos, no quedan estas preguntas simplificadas por el hecho de vincular el criterio de la fundamentabilidad inmediatamente con lo que como contenido debe realizarse en estos procesos, o incluso hacerlos coincidir?

El concepto de Hegel sobre la innovación histórica está evidentemente inserto en el concepto global de *la* historia, la cual es pensada como el desarrollo del espíritu hacia su libertad. En el contexto de la reflexión filosófico-histórica actual no aparece aquí ni una vez la fijación en una substancia que se mantiene como el presupuesto problemático. Rico en presupuestos es ya el hecho de orientarse por el pensamiento del desarrollo como tal. ¿No se toman en consideración, a causa de dicha orientación, momentos que no pertenecen genuinamente al pensamiento histórico o que posiblemente le son incluso extraños? De nuevo nos topamos con un punto donde los presupuestos básicos de la filosofía de la historia clásica, y no sólo de la hegeliana, están en discusión. Antes de abrodarlos debemos todavía completar la determinación de la relación entre espíritu objetivo y absoluto en un aspecto último.

No sólo el espíritu objetivo es sobrepujado por el absoluto, sino que también viceversa éste es también recogido por aquél. No sólo pertenece la referencia a la absolutez del espíritu a la teoría de la historia, sino que también la referencia a la historia pertenee a la teoría del espíritu absoluto. En la referencia a la historia de las figuras del espíritu absoluto deben distinguirse varios aspectos. Hegel distingue entre historia puramente «exterior», en cuyo decurso una enseñanza, forma de arte o religión, no reciben ninguna nueva determinidad, e historia «interior», la historia «del contenido mismo» (GP 25). La vinculación de ambas, la dialéctica entre forma y contenido, a la que, en la escala histórico-universal, quedan sometidas todas las formas del espíritu absoluto, se expresa de la forma más clara en el medio del pensamiento puro, en la historia de la filo-

sofía. Nos enfrentamos aquí con una forma de conciencia que es histórica en el sentido estricto, de forma que su despliegue histórico coincide con la «historia» del contenido. Y deben distinguirse de nuevo dos planos. En el primero nos ocupamos de las formaciones particulares del pensamiento, que ellas mismas son figuras históricas y «se hallan en el mismo suelo» que las instituciones de la eticidad (G 69). Las imágenes de mundo teóricas y prácticas, en cuyo horizonte una comunidad se entiende a sí misma, son el pensamiento de su tiempo y de la eticidad en inmediata unidad con la constitución institucional concreta: «Por mor de la originaria identidad de su substancia, de su contenido y objeto las figuras están en inseparable unidad con el espíritu del Estado; con esta religión solamente puede existir esta forma de Estado, así como con este Estado sólo esta filosofía y este arte» (G 73). La filosofía, como la suprema entre estas formas de conciencia, es el «concepto de la figura entera del espíritu», del «espíritu del tiempo» como «espíritu que se piensa» (GP 73). La filosofía es, pues, «cabalmente idéntica ... con su tiempo», «no está por encima de su tiempo» (GP 74)[4].

A este anclaje en la historia real le subyace una historicidad más fundamental de la fiolosofía, la cual atañe a su contenido como tal. Su contenido es la idea. «Idea» es —según su origen platónico no negado— el título para aquella forma del pensar que lleva a la exposición el objeto tal como «en sí mismo es en verdad»; es, así podría quizá decirse, el título para la estructura ontológica de lo real. Esta estructura debe pensarse, según Hegel, como proceso, como un devenir hacia aquello que algo es en sí; solamente así algo es pensado en su plena determinidad, como concreto. La filosofía, que ha tenido y tiene siempre esta idea como su objeto, debe luego comprenderse en sí como acontecimiento, justamente como *philosophia perennis* es a la par una filosofía en devenir: es la historia del pensar puro que elabora la verdadera determinación de la idea y solamente así obtiene su propia determinidad; es la «historia del pensamiento que se halla a sí mismo» (GP 23).

Desde que apareció el pensamiento puro como filosofía entre los griegos se extiende al todo de esta determinación, es el pensar *en-*

[4] Lo es no respecto de su contenido, sino a causa de su forma. Hegel conecta con ello la figura del desarrollo, ya mencionada y aún por discutir, en la medida que considera este estar más allá de la figura concreta como la determinada anticipación de la siguiente (GP 75; G 103/179 y s.).

sí de la idea. Su entero proceso es la recogida de este proyecto inicial. El hecho de que la «inmensa diferencia» entre el en-sí y el para-sí que constituye «toda la diferencia en la historia mundial» (GP 40; cfr. G 94/174) no pueda superarse en una sencilla equiparación entre concepto y realidad, sino que deba desplegarse en una historia real, se fundamenta en que aquello que debe desarrollarse ahí es, por su estructura, «concepto»: Así como los momentos del espíritu son figuras reales en las que el todo del espíritu logra realidad, así también los momentos del concepto son totalidades, conceptos mismos, que en una específica determinidad formal llevan a la expresión el todo de la idea. Así es que no puede pensarse ninguna conclusión simple. La idea sería así de nuevo cifra abstracta, el pensar, una vacía intención. Solamente en la concretez se aprehende la idea en su verdad, y únicamente como concreta puede captarse en el proceso de su despliegue. El concepto de Hegel para este modo de ser es «manifestación». Y así él puede también decir del pensar que es «justamente eso, manifestarse»: «manifestación es ella misma su ser» (GP 110).

La idea para poder desplegarse en su concretez está en sí misma destinada a la historia mundial-temporal. El espíritu, que se capta a sí mismo en su pensar, solamente puede recorrer este proceso de la autocomprensión juntamente con el proceso de su autoliberación. Se trata de un proceso *único* al que subyace una recíproca relación de condicionamiento. La liberación solamente puede efectuarse en la medida en que va acompañada por un proceso de autocomprensión del espíritu; la verdadera reconciliación es solamente posible al espíritu verdadero que «sabe de su propio ser» (E § 552 Obs.). Por otro lado, el saber, cuyo objeto real no es otro que la respectiva forma de determinación real del espíritu —así él mismo no es más que «sabiduría del mundo» (E § 552 Obs.; G 528)— sólo puede llegar a una adecuada comprensión de la realidad, cuando se ha liberado alcanzando su verdadera figura. Hegel interpreta su época como un tiempo en el cual esta liberación es existente *en-sí*, aun cuando no haya penetrado todos los ámbitos del mundo real. Dicha época es, vista desde la perspectiva de la historia mundial, el tiempo en el cual se hace posible por primera vez la verdadera inteligencia de la esencia del espíritu por el espíritu mismo. Es asimismo el tiempo —y ahí la transformación de la filosofía en filosofía de la historia encuentra también su conclusión— en el que se posibilita la inteligencia, la historicidad de lo

verdadero, en la esencia histórica del espíritu mismo. Que la filosofía pueda y deba actuar como filosofía de la historia se basa también en una diagnosis de la actualidad. La tarea histórica de la filosofía actual se denomina comprenderse en su historicidad: captar la historia en general, según Hegel, debe ahora «estar finalmente *en el tiempo*» (G 28/48).

V

Tenemos ante nosotros el bosquejo de un edificio conceptual en el que razón e historia están vinculadas entre sí de múltiples formas, y más todavía, en el cual esta misma vinculación se constituye en el núcleo de una concepción sistemática. Precisamente en cuanto que filosófico-histórico, el concepto hegeliano de sistema parece poseer un rigor interno y contundencia casi insuperables.

Sin embargo, esta contundencia misma da pie a preguntas críticas. Por un lado cabe preguntarse hasta qué punto este concepto global, justamente en su estrato más fundamental, pueda calificarse con pleno sentido como filosofía de la historia. Y en segundo lugar hay que aclarar sobre qué presupuestos se basa como conjunto. Y en tercer lugar debemos inquirir si aquello que normalmente designamos como historia y consideramos tema de la filosofía de la historia pueda ser adecuadamente determinable dentro del ámbito de este concepto del conjunto o tal vez haya que reivindicarlo en contra de éste.

Hasta el momento hemos distinguido tres planos sobre los que la historia se nos presenta en bloque: la historia mundial propiamente dicha, la historia del espíritu absoluto y la que puede denominarse con el título de historicidad como estructura fundamental de la idea explicitada como «manifestación». Evidentemente, esta estructura fundamental lógica es previa a los otros planos de la historia, pues determina la forma de realización de la historia en general. Ahora, pues, asoma la pregunta de con qué derecho esta misma pueda ser denominada también historia. Se trata, por cierto, de una pura estructura lógica, de una forma del pensamiento puro; ¿acaso por su dominio o preponderancia —ésta es una objeción conocida— no queda falseado, deshistorizado, lo propiamente histórico?

La interpretación teológica de Hegel da a esta pregunta una respuesta concluyente. Según ésta, la estructura lógica de la idea es

solamente la expresión abstracta de un algo él mismo realmente histórico de la historia absoluta del espíritu divino, del acontecimiento histórico de reconciliación realizados por la obra divina [9]. La identidad de la substancia que se despliega históricamente, que previamente ha sido expuesta como fundamento de la vinculación entre la historia mundial-política y el despliegue temporal del espíritu absoluto, se extiende sobre todo el conjunto del enfoque histórico-filosófico. Es el espíritu divino mismo que se une consigo mismo pasando a través de su exteriorización en el mundo. Cuando la lógica expone, por así decir, el proceso interno de la autoconciencia divina (cfr. *Logik* I,44), a la filosofía en su conjunto le incumbe la tarea de exponer el proceso por el que Dios se exterioriza en la creación y reconcilia al mundo consigo mismo. La conjunción de los planos radica en que el espíritu humano, que se realiza en la historia, es en sí mismo espíritu del espíritu de Dios; la reconciliación de Dios con el mundo, que a la vez significa la reconciliación del mundo, es finalmente la «reconciliación de Dios consigo mismo» [10].

No puede negarse que la interpretación teológica toca con una intención fundamental del pensamiento de Hegel. La filosofía en su conjunto se debe, en Hegel, de múltiples maneras, con el contenido de la religión; tiene que recoger en su forma conceptual lo que la religión le presta en el modo de la representación. Pero la religión como «representante» presenta su contenido no sólo como fundamento de historia, sino como histórico en el sentido estricto; el modo de representación es el del despliegue temporal de los momentos de un todo, el modo de una historia narrable. Así, pues, la figura lógica de la «manifestación» se muestra como cifra de aquel acontecer absoluto, al que la religión describe como autorrevelación de Dios.

No obstante, la filosofía de Hegel no se muestra simplemente como parece a muchos la moderna filosofía de la historia: como secularización de la historia de la salvación. Con la salvación del motivo histórico-salvífico se vincula una construcción conceptual que de por sí requiere discernimiento y que se orienta a otras ventajas. Cierto que la filosofía de la historia, también según Hegel, no debe

[9] Cfr. M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin, 1970, esp. 60-100.
[10] Theunissen, *o.c.*, pág. 95.

ser enteramente exenta de presupuestos: tiene que llevar a su negocio el principio de la razón, de la consideración racional. Con todo, este principio no es de por sí propiamente «ningún presupuesto» (G 20/28); lo constituye más bien propiamente como filosofía. Y ello viene a significar en el campo de la historia algo más concreto que la máxima formal de Anaxágoras, según la cual el *nous* rige al mundo (G 23/37). Extraer la razón inmanente de la realidad histórica significa examinar la historia para ver cómo se realiza en ella la razón, o sea, cómo el espíritu, que es «razón en sí y para sí» (R § 342), se realiza en ella en su libertad. Historia es la historia del desarrollo del espíritu. Sin embargo, al elevar Hegel el concepto de desarrollo a concepto central de la filosofía de la historia (GP 38 ss.; G 75 s./151 s.), aprehende la historia con una conceptualidad, de la cual cabe preguntarse si puede aunarse con el motivo histórico-salvífico.

En su utilización originaria el concepto de desarrollo abarca aquel que repetidamente es empleado como ejemplo para su ilustración: el proceso de la vida orgánica. Se refiere ahí a un proceso en el cual el despliegue es un permanecer-cabe-sí y un venir-a-sí, un «desplegarse» que es igualmente un «entrar en sí» y un «ahondar dentro de sí» (GP 40). El inicio, el germen que se despliega es a la par la anticipación del objetivo y la fuerza para llevar la potencialidad a actualidad: es la «fuerza» del concepto para dominar su opuesto, la realidad, y realizarse en ella.

La estructura básica de la vida determina el proceso del devenir del espíritu en el mundo [11]. Una concepción de la historia que se oriente en esta estructura básica puede ser denominada *teleológica*. Antes de Hegel Kant ya había bosquejado una filosofía según los principios de la ciencia natural teleológica [12], pero llamando repetidamente la atención sobre las fronteras de la consideración teleológica [13]. La experiencia directa de la eficacia de una causa final la tenemos, según él, en la acción orientada a un fin, de manera ideal-típica, en el obrar técnico-productivo [14]. Si concebimos la «fi-

[11] Según Hegel, la vitalidad del espíritu se distingue respecto de la de lo orgánico por dos características: en la naturaleza del comienzo y la meta divergen (GP 41, G 104); el desarrollo es «en la naturaleza un brotar sosegado..., en el espíritu una dura lucha infinita contra sí mismo» (G 76).

[12] Kant, l.c.

[13] *Ueber den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie; Kritik der Urteilskraft*, 2. Teil (*Werke*, ed. cit., vol. V).

[14] *Ueber den Gebrauch...*, o.c., pág. 165.

nalidad interna» por analogía con esta orientación a un objetivo, propia del desarrollo natural, y transportamos esta concepción al conjunto de la realidad, donde esta finalidad del todo debe ser transferida a su vez a la orientación al fin por parte de la razón, entonces esbozamos una comprensión del todo que va más allá de toda posible experiencia y solamente se orienta por la necesidad de conocimiento sistemático que tiene la razón humana. La concepción teleológia de *la* historia debe exponerse, pues, bajo la reserva del como-sí, pues nombra una idea regulativa [15] y forma en el contexto de la filosofía práctica algo así como un postulado histórico-filosófico. Ahora bien, la crítica a la crítica kantiana de la metafísica forma parte de las bases del pensamiento hegeliano. Precisamente de ella surge para él el imperativo de hacer incluso filosofía de la historia como algo que en modo alguno puede, para Kant, hacer la filosofía: como la «auténtica teodicea» (G 540). La fundamentación religioso-filosófica de la concepción teleológica de la historia brinda a ésta la conclusión que de por sí sólo hipotéticamente podría formular; lleva a la totalización de la concepción teleológica, ya que el Dios, que abarca a la historia, es concebido en sí mismo como modelo de desarrollo. Y se muestra precisamente en este punto: así como la filosofía de Hegel es enteramente filosofía del espíritu y así filosofía de la historia, debe decirse a la inversa que su filosofía de la historia puede exigir validez en la medida en que su filosofía del espíritu y finalmente su concepto de filosofía en general se demuestran mantenibles.

Aunque no podamos adentrarnos aquí en el planteamiento fundamental del problema, debemos volver a la pregunta antes planteada dentro del marco puesto por la «propia» filosofía de la historia. Y formulando como tesis la sospecha en ella implícita diremos que no se pueden conjuntar la historia de la salvación y la historia del desarrollo (concebida en analogía a la teleología natural), al menos no sin rupturas. Precisamente el intento de una inmediata vinculación es el que debe responder de aquellos aspectos en la concepción hegeliana de la historia que desde siempre han suscitado protestas, y no sólo por parte de los críticos de Hegel. Visto conceptualmente, no es en modo alguno la fundamentación de la his-

[15] Cfr. H. M. Baumgartner, «Thesen zur Grundlegung einer Transzendentalen Historik», in: H. M. Baumgartner/J. Rüsen (Hg.), *Seminar: Geschichte und Theorie. Umrisse einer Historik*, Frankfurt a.M., 1976, págs. 274-302.

toria del mundo en la historia de la salvación, sino la reformulación según una lógica de desarrollo lógico de la «historia absoluta», lo que conduce a la depotenciación del individuo y elimina tendencialmente la razón en la historia [16]. La orientación de la comprensión de la historia hacia el pensamiento de la salvación es como tal consecuente en cierto sentido [17]. En la historia el ser humano experimenta las fronteras del poder subjetivo, y a la par la historia se le aparece como el medio en el cual debe realizarse concretamente la totalidad de la vida. Aun cuando la autotrascendencia misma pertenece a la potencialidad del hombre mismo, con todo, éste experimenta la plenificante totalidad como algo sobre lo que no tiene poder. La interpretación teológica de la historia asume estas ideas al inscribir la necesidad humana de totalidad en el marco de la experiencia histórica. El hombre no es ciertamente entonces el hacedor de la historia, pero sí su «tema»: en la historia, que él no hace, se trata de sí mismo [18]. La reconciliación de Dios consigo mismo es también historia de salvación para los hombres. En el centro de la explicación teológica de la historia no está otra cosa que el vuelco del actuar subjetivo vertiéndolo en la objetividad del acontecer absoluto. La historia humana debe convertirse así en momento de la absoluta que asume simultáneamente la intención ínsita en la vida humana y la lleva a plenitud, a una plenitud que no se halla ya en el poder de aquella intención, en el poder del pasado, del propio en-sí, sino que le «viene al encuentro» en un movimiento opuesto desde un futuro radical.

Más cuestionable que la reformulación histórico-salvífica de la historia mundial —que se revela como una interpretación de la historia consecuente aun cuando no justificable filosóficamente— es la inversa formulación de la historia de salvación mediante el pensamiento de desarrollo. Al explicar la historia absoluta como el des-

[16] Según K. Löwith la filosofía de la historia a lo largo de su proceso de secularización se ha ido progresivamente alejando de sus presupuestos históricos salvíficos, y, en la medida que conecta con el modelo de desarrollo natural, originariamente su modelo contrario, ha deshistorizado el mismo pensar histórico. La idea de un desarrollo intramundano es totalmente ajena a la originaria representación de historia propia de la conciencia salvífica (*Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart, 1953, págs. 175 y ss.).

[17] Para lo que sigue cfr. W. Pannenberg, «Weltgeschichte und Heilsgeschichte», in: R. Koselleck/W.-D. Stempel (Hg.), *Geschichte - Ereignis und Erzählung*, München, 1973, págs. 308-323.

[18] L.c., págs. 311 y s.

pliegue de un en-sí, concretamente de un en-sí que substancialmente es, en última instancia, idéntico con la historia mundial, se disuelve tendencialmente aquella duplicidad de grados, aquella contraposición de movimientos. Y luego el desarrollo mundano mismo se ve provisto con la necesidad del absoluto y se interpreta como un proceso teleológico, cuya determinación de fin viene dada por la determinación inicial de la esencia. La «fuerza de concepto», el señorío del comienzo adquiere validez intramundana; el futuro pendiente pierde su apertura. La puesta en relación por principio, que hace Hegel, entre espíritu objetivo y absoluto resulta cabalmente consecuente cuando ésta sustrae la totalidad histórica a la fuerza subjetiva y simultáneamente refleja la exigencia misma de libertad incorporada en el hacer histórico en vistas a su interna absolutez. Resulta problemática, empero, la asociación de una interpretación histórico-salvífica de la libertad absoluta con un pensamiento de desarrollo intramundano totalizado. B. Liebrukcs pretende distinguir entre la «absolutización» exigida por el concepto y su «opuesto... la objetivación del *logos*» [19]. Incluso en las interpretaciones teológicas y políticas se expone la absolutez de la historia como presupuesto de libertad subjetiva [20]. Sin embargo, el problema es de si se pueden mantener separadas «absolutización» y «objetivación» en el concepto de la historia de Hegel. La sospecha es que su distinción no solamente es algo que se escurre *de facto*, sino que, además, se imposibilita tendencialmente por la disposición conceptual.

VI

Cuando nos preguntamos dónde podría estar el punto de arranque, en el que podría acometerse de la forma más inmediata la filosofía de la historia de Hegel y, continuando *una* de sus intenciones, podría desplegarse contra ella misma, se presenta en primera línea el problema del «tránsito» histórico, de la mutación histórica. Y aquí se vuelve más directamente aguda la cuestión sobre cómo se realiza la razón de la historia. Ello resulta una cuestión no so-

[19] «Zur Theorie des Weltgeistes in Theodor Litts Hegelbuch», in: *Kant-Studien* 46 (1954/55) 230-267.

[20] Cfr. Theunissen, *o.c.*, Lübbe, «Geschichtsphilosophie und politische Praxis», in: R. Koselleck/W.-D. Stempel, *o.c.*, págs. 223-240.

lamente para los historiadores con visión retrospectiva, sino un problema que atañe también a los que actúan en la historia. ¿Cómo debe ser su obrar cuando se dirige contra una universalidad concreta existente e intenta contraponerle otra, superior y más adecuada a la época? ¿cómo demostrar entonces su racionabilidad?

Queda por llenar la laguna que se abre entre el sujeto moral y el ciudadano por un lado y entre el hombre como miembro de su comunidad religiosa por el otro, queda por concretar el lugar intermedio, que en principio Hegel indica a través de la situación sistemática de la filosofía de la historia. A guisa de alusión esta laguna la ha llenado con la figura de los individuos de relieve histórico-mundial. El hecho de que Hegel en seguida retracte la positiva caracterización de los mismos no se puede atribuir, y ello se ve ahora con más claridad, a un desprecio del individuo, como gustosamente se reprocha a Hegel, sino a la deficiente determinación de los criterios de la razón histórica y, más exactamente, a su inmediata determinación mediante la lógica en conjunto de un curso histórico necesario interpretado como camino del desarrollo. Lo que Hegel nos ofrece es primeramente el criterio *formal* de la adecuación histórica del obrar: la razón histórica sabe «que está en el tiempo», la acción histórica es el hacer aquello que está en el tiempo. Sería preciso complementar una concreción de este criterio; hay que indicar los presupuestos y condiciones de su cumplimiento. Sería preciso determinar un «saber que está en el tiempo», que no queda ya definido por su ordenación en la extensa teleología de la historia y que igualmente de forma no contingente toma referencia a la historia. Lo que sería preciso recuperar y elaborar es un concepto de *experiencia histórica*. Lo que Aristóteles propone para la praxis cuando incluye la experiencia en los asuntos de la vida práctica en los presupuestos del argumentar ético, debería desarrollarse en relación con el medio concreto de la praxis, en referencia a la historia. Hegel mismo conoce ciertamente un concepto enfático de experiencia, según el cual el espíritu, si bien en cada peldaño aparece en una nueva inmediatez, reúne en sí la experiencia pasada y se entiende a partir de la misma. En el «recuerdo» (PG 591) le queda «el pasado imperdido»; lo que él «parece tener detrás de sí, lo tiene además en su presente profundidad» (105/183). Sin embargo, cuando la experiencia histórica se religa por su parte a la teleología de la historia y solamente en su marco logra validez, no queda agotada en su propio potencial. Debería exponerse una experiencia histórica

que se meta en la concreta situación de decisión de quien deba actuar sin poseer un saber del curso ideal en conjunto de la historia. La conciencia histórica, el entender su tiempo sería entonces igualmente un momento constitutivo de la decisión racional como lo es el entender los principios del obrar responsable en general. La historia no debería entonces pensarse solamente como el marco exterior de la praxis humana, sino como algo que se integra en su mismo principio de constitución [21]. La carencia del concepto hegeliano se evidencia en que la teleologización de la historia suprime tendencialmente *como problema* la relación entre razón práctica y realidad histórica, el problema de la realización de la libertad y finalmente el problema de la razón práctica misma.

La carencia de la filosofía de la historia revierte sobre el concepto filosófico en su conjunto. Solamente cuando el problema de la razón en la historia queda concretado y captado suficientemente *como* problema, puede entonces verse hasta qué punto el conjunto de la filosofía es filosofía de la historia en un sentido fundamental. Sólo entonces podría desarrollarse el concepto de una filosofía que sostiene una teoría de la realidad, una teoría de «su tiempo» *y a la vez* al unisono con ello mantenga la absolutez de la exigencia de razón. Sólo entonces puede impedirse que la crítica al deber abstracto se convierta en abstracción y que en lugar de la normatividad inmanente de lo real entre la alteración de la misma supraformación del mismo mediante un concepto aportado desde el exterior. En su carácter abstracto se convierte la «crítica inmanente» en un cabal apriorismo.

El problema de la filosofía hegeliana de la historia es el problema de la filosofía clásica de la historia en general. El problema al que quiere responder es un problema de la filosofía práctica. Su tema es cómo se realiza concretamente la razón práctica. Más exactamente, su tema —y ahí su planteamiento permanece irrenunciable— es la razón de la acción política. Si su «verdadero contenido

[21] Una radicalización del enfoque de la filosofía de la historia consistiría en interpretar la experiencia histórica no sólo como el fundamento de la *creación*, sino también del *carácter de exigencia* de la razón histórica. Así la conciencia histórico-salvífica extrae su orientación del recuerdo histórico, del recuerdo de una promesa. En forma «secularizada» este motivo se encuentra en aquellas posiciones de la Escuela de Frankfurt que por lo demás son las más cercanas a esta originaria consciencia histórica. Entonces aparece como recuerdo del dolor pasado o como recuerdo de la originaria promesa de felicidad (Benjamin, Adorno).

y fin» es la «unión como tal», la «vida universal» (R § 258), entonces la acción en lo concreto se enfrenta a la pregunta de cómo deba determinarse esta vida universal. De la exigencia de razón o de la universal determinación de fin de la historia no se sigue ya cuál sea la imagen concreta de qué es «el hombre» o qué es la «vida buena». La sola razón históricamente ilustrada puede dar su concreta interpretación a la norma básica abstracta y fundamentar su «adecuación». La acción política no es simplemente la ejecución de la «vida universal», sino su configuración, determinación y transformación. Asi también la acción histórica en una acción en la historia, un tomar parte en la configuración de la historia. Una filosofía de la historia «post-histórico-filosófica» debría pensar la historia como un proceso, que para la praxis humana no es ni anticipable ni tampoco factible en su conjunto pero comprometerse en él es lo que se pide a la acción humana. Es un proceso en el cual la realización de la razón no se ejecuta *per se*, sino que permanece ahí como un problema abierto, que a su vez sólo puede ser resuelto en la reflexión sobre la historia.

En su concepción teleológica la filosofía de la historia substancialista conecta la idea de la razón inmediatamente con sus diferentes acuñaciones históricas; lo que la teoría de la historia de la ciencia describe en su ámbito en forma extrema como la inconmensurabilidad de los paradigmas, queda eliminado para la razón práctica como problema. Con ello se disuelve lo propiamente histórico de la reflexión histórica. Ya no aparecen la actuación innovadora ni la contingencia del acontecimiento. Según su tendencia la concepción substancialista-teleológica de la historia apunta a la supresión de lo histórico. Como consecuencia de su planteamiento la relación entre historia e individuo, entre automatismo histórico y libre obrar se convierte en un inveterado problema irresuelto; y la disolución de la filosofía clásica de la historia se basa, y no como último término, en la irresolución de esta cuestión. Con todo, el problema objetivo de la filosofía de la historia no queda resuelto con la disolución de la misma.

HEGEL Y EL IUSNATURALISMO *

NORBERTO BOBBIO

I

1. Respecto a la tradición del derecho natural, la filosofía jurídica de Hegel es, a la vez, *disolución* y *cumplimiento*. Al hablar de «disolución» quiero decir que las categorías fundamentales que habían elaborado los iusnaturalistas para construir una teoría general del derecho y del Estado, las rechaza Hegel mediante una crítica, a menudo radical, que tiende a mostrar su inconsistencia y su insuficiencia. Al hablar de «cumplimiento» quiero decir que Hegel, en última instancia, tiende hacia la misma meta final, y la alcanza o cree alcanzarla justamente porque crea nuevos instrumentos, abandonando los viejos que se han vuelto ya inservibles.

El iusnaturalismo contiene en germen y en forma inacabada una filosofía de la historia de la cual Hegel tomará conciencia plena y, después de haberlo hecho, tendrá la tarea de explicitarla y llevarla hasta sus consecuencias extremas. Paradójicamente, la filosofía del

---

* Este estudio nació como ponencia introductoria al VI Congreso Internacional de la «Hegel-Gesellschaft», celebrado en Praga, del 4 al 11 de septiembre de 1966, y en calidad de tal publicado por primerra vez en *Hegel-Jahrbuch 1967*, Hg.v. W. R. Beyer, Meisenheim a.G., 1968, págs. 9-33. Posteriormente el autor lo incluyó en su libro *Studi hegeliani*, Torino, 1981², págs. 3-33. Tomamos la traducción de Alejandro Rossi, publicada en *Dianoia. Anuario de Filosofía*, México, 1967, págs. 55-78. se han añadido las notas de acuerdo con la última edición italiana (Nota del Editor).

Derecho de Hegel a la vez que se presenta como la negación de todos los sistemas de derecho natural, también es el último y más perfecto sistema de derecho natural, el cual, en cuanto *último*, representa el *final* y en cuanto *más perfecto*, representa el *cumplimiento* de aquello que lo había precedido. En otras palabras, después de Hegel no es posible pensar en un nuevo sistema de derecho natural (y aquellos que todavía se elaboren parecerán productos fuera de estación), pero al mismo tiempo no puede pensarse en la filosofía del Derecho del Hegel sin la tradición del derecho natural. Una vez más: disolución significa que con Hegel ha muerto definitivamente el iusnaturalismo; cumplimiento significa que con Hegel el iusnaturalismo —aquí entiendo la filosofía de la historia que sin ser consciente de ella los iusnaturalistas tienen en común— se realiza plenamente. Después de Hegel, y ya contemporáneamente a Hegel, había comenzado una nueva concepción del proceso histórico que era, con respecto a la de Hegel y a la de los iusnaturalistas, un vuelco total y, por consiguiente, ponía fin *al mismo tiempo* a la una y a la otra [1].

---

[1] En la amplísima literatura hegeliana hay algunas obras de las que he sido, en la redacción de este trabajo, particularmente deudor en lo referente a información, sugerencias y esbozos de ideas. En primer lugar entre todas ellas la obra ya clásica de F. Rosenkranz, *Hegel und der Staat*, Munich y Berlin, 1920, 2 vols. Entre las obras recientes, C. Lukács, *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Berlin, 1954 (traducción italiana, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, Torino, 1960) (vers. cast. de M. Sacristán, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Barcelona-México, 1972), y M. Rossi, *Marx e la dialettica hegeliana. I. Hegel e lo stato*, Roma, 1960. He tenido siempre a la vista el comentario, parágrafo por parágrafo, a la *Filosofía del derecho* de E. Fleischmann, *La philosophie politique de Hegel*, París, 1964. Para las obras político-jurídico juveniles tambiém utilicé J. Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, París, 1948. Y de A. Negri, *Stato e diritto nel giovanne Hegel*, Padua, 1958. También tuve en cuenta P. Asveld, *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation*, Lovaina, 1853. C. Lacorte, *Il primo Hegel*, Florencia, 1959, y A. T. B. Peperzak, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haya, 1960. Una buena bibliografía de escritos sobre Hegel político y filósofo del derecho se encuentra en un apéndice a J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, Colonia y Opladen, 1957. Por lo que toca al tema específico de este ensayo, se han estudiado las relaciones de Hegel con los filósofos precedentes como Kant, Fichte, Rousseau, Montesquieu, que el problema general de la relación de la filosofía del derecho hegeliano con la escuela del derecho natural considerada en su conjunto. Ya no constituyen más que una curiosidad bibliográfica de dos ensayos de F. Tonnies, «Hegels Naturrecht», en *Jahrbuch für Nationalökonomie*, 1932, págs. 71-85; y F. Darmstaedter, «Das Naturrecht als soziale Macht und die Rechtsphilosophie Hegels», en *Sophia*, 1936, págs. 181-190, 421-444; 1937, págs. 212-235. Toma en cuenta la continuidad entre Hegel y el derecho natural H. Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Gotinga, 1951, págs. 171-177 (trad. it., Milán, 1965, págs. 261-274).

2. Esta definición de la filosofía jurídica de Hegel como disolución y cumplimiento de la tradición del derecho natural, implica una toma de posición en contra de una interpretación distinta y mucho más frecuente, a saber, la que contrapone la filosofía del derecho de Hegel al iusnaturalismo y convierte a Hegel y al iusnaturalismo en los dos términos de una antítesis. Esta interpretación presenta dos caras opuestas —y en mi opinión ambas unilaterales— según que el primero o el segundo término de la antítesis —Hegel y el iusnaturalismo— se considere como el positivo: en el primer sentido se trata de la perspectiva histórica de aquellos que, interpretando el pensamiento de Hegel como un pensamiento realista, que revela la naturaleza esencial y perenne del Estado, se han desprendido de una vez por todas de las pretensiones y de las ilusiones ilustradas de reformar el mundo mediante la acción solitaria de la razón abstracta; en el segundo sentido, se trata de la tesis de aquellos que, interpretando la tradición del derecho natural como un intento continuo y siempre renovado de enaltecer lo que debe ser sobre lo que es, de contraponer la razón previsora a la fuerza ciega, de educar el poder de la razón para rechazar las razones del poder, acusan a la filosofía jurídica de Hegel de resolverse en la justificación del hecho consumado, instigando a aceptar el poder constituido. Lo que en la primera contraposición es racionalismo abstracto, se convierte, en la segunda, en razón reformadora y liberadora; lo que en la segunda es realismo cínico se convierte, en la primera, en el descubrimiento de la razón concreta. La unilateralidad de estas dos posiciones se deriva del hecho de que cada una de ellas es la expresión de una actitud inmediatamente polémica que, dada su naturaleza, tiende a la simplificación de la posición adversaria y no a un esfuerzo de comprensión dirigido, por un lado, a abrazar en su complejidad y en su unidad la historia de la conciencia gradual que el pensamiento reflejo adquiere de la formación del Estado moderno y, por otro lado, a descifrar la ambigüedad del pensamiento hegeliano, el cual se contrapone a los epígonos de una tradición no para romperla, sino para rehacerla, robusteciéndola en el momento mismo en que parece abandonarla.

La insitencia en contraponer la filosofía del derecho hegeliano al iusnaturalismo se deriva, en particular, de *dos errores* de perspectiva, frecuentes en la literatura sobre Hegel: 1) El iusnaturalismo moderno no suele considerarse en toda la amplitud de su desenvolvimiento, que va de Hobbes a Rousseau, sino que se limita al

tratadismo que floreció en Alemania en el siglo XVIII, el cual representa el cansancio escolástico de una tradición [2], o bien a los intentos de renovación llevados a cabo por Fichte y por Kant [3], de los que Hegel trató de liberarse mediante una crítica ejercida desde los años juveniles; 2) se separa la polémica de Hegel en contra del iusnaturalismo del contexto histórico en el que creció y se la considera como un acontecimiento aislado completamente nuevo, olvidándose que la crítica a los conceptos fundamentales del derecho natural, desde el estado de naturaleza al contrato social —lo que en relación a la obra de Hegel hemos llamado la disolución del iusnaturalismo— había sido una de las características comunes a todas las corrientes filosóficas de la época, comenzando por el utilitarismo inglés con Bentham (aunque la crítica la había iniciado Hume), pasando a través del historicismo de Burke en Inglaterra y de la Escuela histórica en Alemania, hasta el positivismo francés desde Saint-Simon a Comte [4]. El primero de los errores de perspectiva sólo permite ver lo que Hegel rechaza de la tradición, pero no lo que recupera y, transformándolo, inserta en el sistema. El segundo error impide darse cuenta de que la polémica de Hegel en contra del derecho natural tiene un carácter propio, y que este carácter propio consiste precisamente en lo que hemos llamado «disolución y cumplimiento». Esquemáticamente, Bentham representa una disolución sólo aparente, aunque bajo muchos aspectos es, en realidad, una continuación; Burke, y en general los historicistas conservadores, representan una disolución acompañada de una ruptura total; Saint-Simon una disolución y una innovación.

3. Si quiere buscarse propiamente la antítesis del iusnaturalismo, ésta está representada, en los años de la restauración, no por Hegel sino por la Escuela histórica, en contra de la cual Hegel libra una batalla no menos dura que la llevada a cabo en los años juveniles en contra de «las diferentes maneras de tratar científicamente el

[2] Sobre la cual cfr. H. Thieme, «Die Zeit des späten Naturrechts. Eine privatrechtsgeschichtliche Studie», en *Zeit. d. Savigny Stiftung. Germ. Abt.*, I.VI, 1936, págs. 202-263, y *Das Naturrech und die europäische Privatrechtsgeschichte*, Basilea, 1947.

[3] Sobre la historia del derecho natural en la época de Kant, cfr., la más amplia y docta investigación de A. Negri, *Alle origini del formalismo giuridico*, Padua, 1962.

[4] Piénsese que aquel que es considerado usualmente como el padre del positivismo jurídico, John Austin, había sido a la vez discípulo de Bentham y de Savigny.

derecho natural». La Escuela histórica representa la antítesis *real* del iusnaturalismo: en tanto que la razón concreta de Hegel es un momento del proceso de racionalización de las instituciones civiles, del cual la escuela del derecho natural representó durante dos siglos la exigencia y las sucesivas etapas de desarrollo, la tradición, exaltada por la Escuela histórica y contrapuesta a la razón, la costumbre, antepuesta a la voluntad racional de la ley, la reexhumación del pasado sobrepuestsa a la comprensión del presente, son, respecto a la justificación racional del Estado moderno, que culmina en Hegel, un vuelco radical. El historicismo de Hegel es racionalismo; el historicismo de la Escuela histórica es irracionalismo, una de las tantas expresiones en las que, en época de crisis, se manifiesta, de parte de aquellos que se oponen a la transformación efectiva, «la destrucción de la razón» *(die Zerstörung der Vernunft)*.

Quien tome en consideración los escritos políticos de Hegel, desde el inacabado ensayo juvenil *Die Verfassung Deutschlands* (1802), hasta el último ensayo *Über die englische Reformbill* (1831), y busque allí una contraprueba de las obras teóricas —como recientemente ha hecho Pelczynski [5]— no podrá dejar de darse cuenta de que la aceptación inerte del estado de cosas, aceptado porque si, la veneración del pasado en cuanto pasado, la confusión entre lo que es accidental y lo que es esencial en el curso histórico, son un tema continuo de la crítica política de Hegel. En el examen de la constitución alemana, Hegel contrapone la constitución *real* del Imperio, respecto al cual Alemania ya no es más un Estado *(Deutschland ist kein Staat mehr)*, a la constitución *formal*, para demostrar que esta constitución, por el solo hecho de ser *positiva*, no es *racional*, y *debe* reformarse. Comentando la oposición surgida en el seno de la Dieta de Württemberg entre los Estados y el rey, se pone del lado del rey, quien ofrece una constitución nueva en contra de los Estados que piden la restauración de la antigua; observa que el error fundamental *(der Grundirrtum)* de los Estados consiste en partir de un derecho positivo *(von einem positiven Rechte)*, y tener exigencias que sólo se fundan en el hecho de que fueron reconocidas con anterioridad; proclama el nuevo principio según

[5] *Hegel's Political Writings*, trad. por T. M. Knox con un Introductory Essay by Z. A. Pelczynski, Oxford, 1964. Del mismo autor «Hegel e la costituzione inglese», en *Occidente*, VIII, 1952, págs. 291-304.

el cual «en una constitución no debe reconocerse como válido más que aquello que hay que reconocer conforme al derecho de la razón» *(nach dem Recht der Vernunft)*[6]. La crítica al *Reformbill* de 1831 le ofrece el pretexto para expresar la profunda y enraizada antipatía hacia la tradición jurídica inglesa, no iluminada por principios racionales, abandonada al azar y al capricho de las fuerzas que van dominando sucesivamente, distribuidora y protectora de privilegios (¡no de derechos!) y, como tal, en contraste con «un derecho público racional» *(einem vernünftigen Staatsrecht)* y con «una *verdadera* legislación» *(einer wahrhaften Gesetzgebung)*[7]. Frente a la tradición de la *Common Law*, exaltada por sir Edward Coke, como «perfección artificial de la razón» *(artificial perfection of reason)*[8], Hegel toma la misma posición polémica que los dos mayores campeones del racionalismo jurídico en Inglaterra, Hobbes y Bentham.

No se olvide, por último, que el proceso de racionalización del derecho culmina, en la época de la Ilustración, con la exigencia de codificaciones, las cuales se inspiran en el principio, típicamente iusnaturalístico, del legislador universal en cuanto racional, y están destinadas a barrer de un solo golpe el derecho que se había ido acumulando y amontonando sin orden sistemático en épocas diversas y que era *válido* sólo porque habitualmente, aunque pasivamente, había sido *reconocido:* en la época de Hegel la aceptación de la exigencia de la codificación es la vertiente que divide el racionalismo del historicismo jurídico[9]. Como es sabido, Hegel, al igual que Bentham, es partidario de la codificación, en la cual ve una de las más altas manifestaciones y una tarea inaplazable del Estado moderno: en el debate entre los sostenedores y los críticos de la codificación en Alemania, que es una de las tantas formas en que se manifiesta la oposición entre los amigos y los enemigos de la Ilustración, Hegel está de parte de los primeros, es decir, de aquellos que a través de la voz del más célebre adversario de Von Savigny, Anton Friedrich Justus Thibaut —con quien Hegel tuvo re-

[6] *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königsreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816*, ed. G. Lasson, VII, pág. 198.
[7] *Über die englische Reformbill*, ed. G. Lasson, VII, pág. 292.
[8] *Ins.*, I, 138.
[9] Sobre espe punto véase el estudio reciente de M. A. Cattaneo, *Iluminismo e legislazione*, Milán, 1966.

laciones de cordial amistad [10]— habían evocado el *motto* de los *Aufklärer* aceptado por Kant: *Sapere aude* [11].

Es verdad que con la escuela histórica Hegel tiene en común el concepto de *Volkgeist*, que aparece desde los años de Tübingen [12]; y es verdad que este concepto, filosóficamente resuelto en el de «totalidad ética» *(sittliche Totalität)*, se convierte en uno de los pivotes de la nueva concepción del derecho, contrapuesta a las concepciones tradicionales, identificadas por Hegel en la teoría empírica y en la racional del derecho natural. Pero prescinciendo del hecho de que este concepto pierde intensidad a medida que Hegel profundiza en el problema del Estado, es válida la consideración, retomada en diversas ocasiones por los estudiosos de Hegel, acerca de la *diferencia de significado* entre el *Volkgeist* de Hegel y el de la Escuela histórica [13], y aún es más válida, a mi entender, la comprobación de que el *uso* que hace Hegel de este concepto es diametralmente opuesto al de la Escuela histórica. El concepto de espíritu del pueblo le sirve a Hegel para darle un contenido concreto a la voluntad racional del Estado, pero la fuente última del derecho es siempre la ley, como suprema manifestación del orden jurídico; a Savigny, y aun antes a Puchta, le sirve, por el contrario, para firmar la prioridad de la sociedad sobre el Estado y, por tanto, la supremacía del derecho que nace espontáneamente del pueblo (el derecho consuetudinario) respecto al producido artificialmente por los órganos legislativos. Me parece superfluo agregar aquí que de los dos usos el que corresponde a la idea romántica del espíritu del pueblo es el segundo, aceptado por la Escuela histórica, no el

[10] Véase algunas referencias a Thibaut en los *Briefe von und an Hegel*, ed. J. Hoffmeister, Hamburgo, 1952..., II, págs. 108, 110, 149, 154 («Mit Thibaut bin ich auf einen freundschaftlichen, fast vertraulichen Fuss; er ist ein ehrlicher und gern offener Mann», *Hegel an Frommann*, 19 abril 1817); III, 18, 90-91, 127-239 (una carta de Thibaut a Hegel, 1 sept. 1828).

[11] Thibaut citó el motto al final de su célebre ensayo *Über die Northwendigkeit eines allgemeinen bürgelichen Rechts für Deutschland*, 1814. Sobre el origen y fortuna del motto en la historia de la Ilustración cfr. F. Venturi, «Was ist Aufklärung? Sapere aude!», en *Rivista storica italiana*, LXXI, 1959, págs. 119-128; y L. Firpo, «Ancora a proposito di 'Sapere aude'», en *Rivista storica italiana*, LXXII, 1960, págs. 114-117.

[12] Sobre la noción de *Volksgeist* en el período de Tübingen, cfr. Rossi, *op. cit.*, págs. 99 y ss.

[13] Sobre la historia del concepto de *Volksgeit* cfr. G. Solari, *Filosofia del diritto privato*. II. *Storicismo e diritto privato*, Turín, 1940, sobre todo la nota de las páginas 162-163 y los autores allí citados (obra de la que parece que no se sirvió Rossi, siempre informadísimo).

primero, aceptado por Hegel. Algo esquemáticamente podría decirse que, frente al romanticismo jurídico, Hegel asume una actitud contraria a la adoptada frente a la Ilustración y al iusnaturalismo: no disolución y cumplimiento, sino *apropiación* y *transfiguración*. Respecto al iusnaturalismo, Hegel critica las categorías fundamentales, pero continúa el mismo esfuerzo hacia la comprensión y la justificación racional del Estado; respecto al romanticismo, acepta sus categorías fundamentales pero las dirige hacia fines opuestos.

II

4. Una vez que ha aceptado el concepto de «totalidad ética» —y esto ocurre desde el ensayo de 1802— como fundamento de un nuevo sistema del derecho y del Estado, Hegel ha colocado ya las premisas para la demolición, pedazo por pedazo, de la construcción erigida por los sistemas de derecho natural. La disolución del iusnaturalismo comienza allí donde Hegel declara que «la absoluta totalidad ética no es otra cosa que un pueblo» [14]. La aceptación de este nuevo punto de vista implica algunas consecuencias que tienen un efecto corrosivo sobre los presupuestos en los que se habían fundado los sistemas de derecho natural.

En primer lugar, en la totalidad ética el todo viene antes que las partes: Hegel se complace en recoger en diversos lugares [15] la afirmación de Aristóteles de que «por naturaleza el pueblo es anterior al individuo» [16] (pero es iluminador el hecho de que traduzca *polis* por *Volk)*. Ahora, en la tradición del derecho natural el individuo viene antes del todo, es decir, del Estado: el Estado es un todo que se construye a partir del individuo, es el término final de un proceso que comienza desde el individuo aislado. En el lenguaje de los iusnaturalistas, el *populus* es un ente artificial, sin que importe si es producido por el instinto o por un cálculo racional,

---

[14] *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, ed. Lasson, VII, pág. 371 (vers. cast. de D. Negro, Madrid, 1979, pág. 58).

[15] *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten*, ed. cit., págs. 393 (vers. cast., pág. 86). El pasaje de Aristóteles está citado al margen también del capítulo «Konstitution» de la *Jenenser Realphilosophie. II. Die Vorlesungen von 1805-06*, ed. J. Hoffmeister, pág. 254 (ver la nueva edición y vers. cast. cuidadísima y documentada de J. M. Ripalda: *Filosofía Real*, Madrid, 1984, pág. 208).

[16] *Pol.*, 1253a.

un *posterius*, no un *prius*. Para Hobbes, antes del pueblo, el cual se deriva del *pactum unionis*, sólo existe la *multitudo*, y este *populus* que se resuelve en la *civitas* (el procedimiento es el inverso del llevado a cabo por Hegel en la traducción del pasaje aristotélico) es una *persona moralis*, esto es, un ente ficticio. Pufendorf elabora una teoría de los *entia moralia* que, a diferencia de los *entia physica*, son entes instituidos *(per institutionem)* e impuestos *(per impositionem)*: *ens moralis* por excelencia es la *civitas*. También Rousseau, que no es un organicista, a pesar de todos aquellos que prefieren considerarlo como un precursor de Hegel, en lugar de ver a Hegel como un continuador de Rousseau, usa, entre otras, expresiones como «corps artificiel» y «être moral» para designar al pueblo, al gobierno, al Estado [17]. En la *Grundlage des Naturrechts* (1796) Fichte, al comienzo de su deducción, pone al individuo *(das Individuum)* como ser racional finito *(endliches Vernunftwesen)*; habla del pueblo en sentido político y no ético, de un pueblo que se constituye en «comunidad» *(Gemeine)* sólo a través de la constitución; llama al Estado «organisiertes Ganzes», es cierto, pero sólo después que se ha establecido el último contrato que es el «contrato de unión» *(Vereinigungs-Vertrag)*; en el pasaje en el que compara el Estado con un «producto natural organizado» *(organisiertes Naturproduckte)*, el individuo se concibe como una parte del todo sólo en cuanto «ciudadano» *(Bürger)*, es decir, después de que ha pasado a formar parte del Estado, pero antes del Estado que nace por contrato no existe más que el individuo: por tanto, el todo orgánico no es un presupuesto sino una consecuencia del surgimiento del Estado [18]. En cuanto a Kant, al iniciar el tratamiento del derecho público, lo define como un sistema de leyes para un pueblo, pero se apresura a especificar que por pueblo entiende «una pluralidad de hombres» *(eine Menge von Menschen)* [19].

---

[17] R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, París, 1950, sobre todo *App.* IV, *La Théorie organiciste de la société chez Rousseau et chez ses prédécesseurs*, págs. 410-413, y para la terminología *App.* III, *La notion de personalité morale et la théorie des êtres moraux*, pág. 398.

[18] *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, en *Sämtliche Werke*, hrg. von J. H. Fichte, III, págs. 207-209.

[19] *Rechtslehre*, § 43. Para la distinción entre *Volk* y *Menge* en Hegel, véase *System der Sittlichkeit*, ed. G. Lasson, VII, pág. 466 (vers. cast. de D. Negro, Madrid, 1983, pág. 157).

5. En segundo lugar, en la totalidad ética del derecho no sólo viene antes de las partes, sino que es superior a las partes de las que está compuesto: «De manera eterna —dice Hegel— existe... el individuo en la eticidad; su ser empirico y su actuación sin duda son universales: en efecto, no es el espíritu individual el que actúa, sino el espíritu universal absoluto que se encuentra en él» [20]. En esta superioridad, y también en la prioridad del todo sobre las partes, se basa uno de los temas recurrentes de la polémica de Hegel en contra del derecho natural: la crítica del contrato social. No hay obra jurídico-política de Hegel en la que no se refute la teoría contractualista (con particular referencia a Rousseau).

La crítica al contrato social de ninguna manera era nueva en los tiempos de Hegel: había sido ampliamente llevada a cabo por Hume. Siguiendo a Hume, quien habría demolido con éxito pleno «esta quimera» *(this chimera)*, Bentham en *A Fragment on Government* (1776), había repetido que «las indestructibles prerrogativas de la humanidad» no tenían necesidad alguna de apoyarse «sobre la base arenosa de una ficción» [21]. De una manera semejante Saint-Simon definió la hipótesis de un contrato estipulado para constituir la sociedad «le sublime de la mystification» [22]: la teoría del contrato social para Saint-Simon es un dogma igual que la teoría del derecho divino. Pero aunque la crítica de Hegel no es nueva, es diferente respecto de los argumentos adoptados. Desde Hume en adelante, el argumento principal era el apelar a la historia: era la única crítica posible desde un punto de vista empírico. Pero era una crítica que podía ser válida contra Locke, para quien el contrato originario era un suceso histórico, no para Rousseau, y mucho menos para Kant, para quienes el contrato social era una idea pura de la razón. La crítica de Hegel es racional, es decir, parte de los principios: el principio del que parte es precisamente aquel de la totalidad ética realizada en el pueblo, cuya voluntad —como se lee en las *Lecciones* jenenses de 1805-6— es anterior a la voluntad de los individuos y es absoluta porque es *para* ellos, y ellos de ninguna manera son *inmediatamente* aquella; o en la *Propedéutica*, aún más bruscamente: «La voluntad universal del todo no es la voluntad del individuo que se expresa, sino que es la voluntad absolutamente

[20] *System der Sittlichkeit*, VII, pág. 465.
[21] *A Fragment on Goverment*, ed. Harrison, Oxford, 1948, págs. 49-50.
[22] *Du système industriel* (1820-22), en *Oeuvres*, XXII, pág. 210.

universal que para el individuo es obligatoria en si y para si» (I, § 58). La voluntad universal no puede estar constituida de las voluntades particulares desde el momento en que ella misma las constituye. El error de Rousseau —insiste Hegel en la *Filosofía del Derecho*— fue el de no entender la voluntad general como «la racionalidad en sí y para sí de la voluntad, sino sólo como el elemento común que se deriva de esta voluntad particular en cuanto consciente», con la consecuencia de que «la asociación de los particulares en un estado se vuelve un contrato» (*FD*, § 258). Por tanto, Hegel rechaza el contractualismo en una forma diferente a los otros críticos, sin aducir la *inexistencia* empírica del contrato, sino su *inconsistencia* racional. En otras palabras, según Hegel, hay que rechazar el contrato social no porque sea *empíricamente falso*, sino porque es *racionalmente inadecuado* para alcanzar el fin propuesto.

Hegel no desconoce la categoría del contrato, pero sólo le reconoce validez en la esfera del derecho privado: la teoría del contrato social es una transposición indebida de una institución propia del derecho privado a la esfera del derecho público (transposición que para Hegel es uno de los errores característicos de toda la tradición del derecho natural).

Ya en el ensayo de 1802 deplora con extrema energía que «la forma de una semejante relación privada subordinada» se haya introducido «en la absoluta majestad de la totalidad ética» [23]. Desde el punto de vista político esta elevación del contrato a categoría del derecho público tiene una consecuencia deletérea: la voluntad objetiva de la constitución estatal se hace depender de la voluntad subjetiva de los individuos, la voluntad racional queda a merced de una composición inestable de voluntades arbitrarias. En la *Enciclopedia* de Heidelberg, Hegel precisa que el considerar la constitución como un contrato significa considerarla como «el acuerdo arbitrario de diferentes personas acerca de una cosa arbitraria y accidental» [24], de donde nace, como se lee en la *Filosofía del Derecho*, la destrucción «del divino en sí y para si y de su absoluta autoridad y majestad» (*FD*, § 258, Obs.). Por último, en las *Lecciones*

[23] *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten*, ed. cit., VIII, pág. 405 (vers. cast., pág. 102). Cfr. *FD*, §§ 75 y 100.

[24] *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Heidelberg, 1817, párr. 440, que cito de las *Sämtliche Werke*, hrsg.v. H. Glockner, Stuttgart, 1956, vol. 6 (en adelante: *I Enc.*).

sobre historia de la filosofía, a propósito de Rousseau, resume con particular vigor su propio pensamiento: «La voluntad general no debe considerarse como compuesta de las voluntades expresamente individuales, de manera tal que estas últimas permanezcan como absolutas... La voluntad general, en cambio, debe ser la voluntad racional, aun cuando no tenga conciencia de ello: el Estado, por consiguiente, no es una unión que se haya llevado a cabo por el arbitrio de los individuos» [25].

6. En tercer lugar la totalidad ética, en cuanto se identifica con la vida (y con el destino) de un pueblo, es un momento de la historia universal, es decir, es un suceso histórico. Como tal, no es ni una creación de la imaginación ni una construcción del intelecto. Esta nueva determinación implica una toma de posición frente a otro de los conceptos fundamentales a cualquier sistema de derecho natural, el estado de naturaleza. Hegel se comporta frente al estado de naturaleza como frente al contrato social: no rechaza el concepto, sino su mal uso, el uso arbitrario, que en este segundo caso depende ya no de una transposición a otra esfera, sino de una interpretación errada. El error consiste en hacer del estado de naturaleza un estado originario de inocencia: esta interpretación es el fruto de una «invención» *(Erdichtung)*, de la que Rousseau, una vez más, es responsable. Aquí Hegel se relaciona explícitamente a Hobbes, de quien hizo el elogio de haber comprendido «en su sentido justo» qué sea el estado de naturaleza y por no haberse abandonado a las «charlas vacías sobre la bondad del estado natural» [26]. En manera alguna el estado de naturaleza es un estado imaginario de inocencia, sino que es el estado real, de violencia, que se presenta allí donde el Estado aún no existe, como ocurre en las relaciones de los Estados entre sí, o en el momento en que el Estado viene a faltar por disolución interna. En tanto que los iusnaturalistas se sirvieron de la hipótesis del estado de naturaleza como punto de partida para llegar al estado civil, el estado de naturaleza para Hegel en cuanto antítesis del estado civil, en manera alguna sirve para este fin: del estado de naturaleza sólo puede decirse que «es

[25] *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.* Theorie Werkausgabe, Frankfurt a.M., 1971, vol. XX, pág. 307 (vers. cast. de W. Roces: *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México, 1977, vol. III, pág. 400).

[26] *O.c.*, vol. XX, pág. 227 (ver. cast., vol. III, pág. 333).

necesario salir de él»[27]. En cuanto estado de la violencia, el estado de naturaleza no es un estado jurídico y el hombre no tiene en él ningún derecho. El derecho, inclusive el derecho privado, no es para Hegel un hecho individual: es siempre un producto social y el estado de naturaleza es la ausencia de toda forma, inclusive embrional, de sociedad. A propósito de la crítica que le dirige al estado de naturaleza, Hegel recalca la tesis de que «la sociedad, por el contrario, es más bien la condición única en la cual el derecho tiene su realidad» *(Enc.*, § 502). Al considerar el estado de naturaleza como estado no-jurídico, o al negar un estado jurídico imaginario, anterior y más allá del Estado, caían otros dos puntos capitales del derecho natural: la doctrina de los derechos del hombre, como derechos naturales preexistentes a la sociedad, y la ilusión de una república universal como estado jurídico más allá del Estado, es decir, la posibilidad de concebir un derecho *presocial* y un derecho *ultraestatal*, lo cual comportaba el desconocimiento de límites tanto *internos* como *externos* al Estado.

7. En la determinación de la totalidad como «ética» aparecía, en cuarto lugar, una innovación aún más radical: la introducción de una nueva dimensión de la vida práctica, la dimensión de la *eticidad*, que la escuela del derecho natural nunca había reconocido. Los iusnaturalistas, hasta Kant, no habían admitido más formas de la vida práctica que el derecho y moral, con la consecuente delimitación de la frontera entre una y otra esfera, era uno de esos problemas de fondo cuya solución solía considerarse como un buen criterio para clasificar las diversas teorías. A decir verdad en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Locke había enumerado, junto a la ley divina, cuya sanción es el premio o el castigo eternos, y junto a la ley civil, cuya sanción está constituida por penas o recompensas establecidas por el Estado, una tercera categoría de reglas, *la ley de la opinión o de la costumbre*, cuya sanción consiste en la aprobación o en la desaprobación de nuestros semejantes. Aun cuando Locke le había atribuido a este tercer género de leyes una mayor eficacia que a los otros dos, no lo había luego tomado particularmente en cuenta en su obra política. En general, los iusna-

[27] *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Berlín, 1827, párr. 502 (en adelante: *Enc.)*. La misma expresión se encuentra en *Philosophische Propedeutik*, I, párr. 25 i en *I Enc.*, párr. 415.

turalistas nunca le habían reconocido a las costumbres la dignidad de forma autónoma de la vida práctica: cuando las tomaban en consideración las degradaban a formas inferiores. Esa manifestación de la vida práctica por lo general no encontró su sitio propio entre el derecho y la moral —esa manifestación que sólo en la tradición inglesa, después de Locke, a través de Hume, de Bentham, hasta Austin, había constituido el dominio de la «moralidad positiva», verdadero *tertium genus* más allá del derecho social y de la moral individual.

La innovación le fue impuesta a Hegel justamente por el nuevo punto de vista en el que se había colocado, que yo no era *atomista*, sino *organicista* (en el ensayo de 1802 se encuentra la expresión «sittliche Organisation»)[28]. El esquema derecho-moral había sido suficiente mientras dominó una concepción de la vida práctica articulada en la contraposición de sólo dos momentos, interno-externo, subjetivo-intersubjetivo, individual-social, privado-público. Con la figura de la comunidad popular, entendida como totalidad viviente e histórica, cuyo sujeto ya no es más el individuo o una suma de individuos, sino una colectividad, un *todo orgánico*, se individualizaba y se resaltaba un nuevo momento de la vida práctica, el cual exigía nuevos instrumentos conceptuales. Puesto que el producto característico de una comunidad particular son las costumbres, *die Sitte*, el nuevo concepto del que se valió Hegel desde los primeros años para comprender y señalar la nueva realidad que se le estaba revelando a través de la idealización de la *polis* griega, de la lectura del *unsterblichès Werk*[29] de Montesquieu, del descubrimiento de las *moeurs* hecha por los escritores franceses, de las sugerencias que le venían del contacto con la cultura del primer romanticismo, fue el de «eticidad» *(die Sittlichekeit)*[30]. Sólo que, yendo en contra de la dirección en la que marchaban quienes lo inspiraban, esto es,

[28] *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten*, ed. cit., VII, pág. 406 (vers. cast., pág. 103).

[29] Así en el ensayo *Über die wissenschaftlinchen Behandlungsarten*, ed. cit., VII, pág. 411 (vers. cast., pág. 108). En las *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (ed. cit., vol. XX, pág. 304; vers. cast., vol. III, pág. 398), para interpretar la obra de Montesquieu usa la noción de «totalidad».

[30] Merece recordarse que en uno de los primeros textos literarios hegelianos que se han conservado, el *Tagebuch* de los años de Stuttgart, escrito entre los 15 y los 17 años, Hegel alaba a Sócrates, que sacrifica un gallo a Esculapio, por haber respetado las costumbres de su pueblo. El episodio lo recuerda Lacorte, *op. cit.*, pág. 77. Pero véase también Negri, *op. cit.*, pág. 61, y Rossi, *op. cit.*, pág. 81.

hacia la exaltación de la riqueza vital de la sociedad como opuesta a la rígida e impasible majestad del Estado, Hegel una vez más convirtió la categoría de la eticidad —uniéndose nuevamente a la tradición, sólo aparentemente rechazada, del derecho natural—, en un expediente para la sublimación del Estado.

8. En contra de la totalidad ética entendida como organismo viviente e histórico, venía a chocar, en fin, el principio constitutivo mismo de todo sistema de derecho natural: la distinción entre derecho natural y derecho positivo. Cualquiera que fuesen sus diversas ideologías, los sistemas de derecho natural podían reconocerse mediante estas dos afirmaciones: *a)* existe un derecho natural distinto del derecho positivo; *b)* el derecho natural es superior al derecho positivo. Esta superioridad se expresaba en diferentes maneras: o haciendo del derecho positivo un *ius naturale voluntarium*, es decir, reduciéndolo a una especie inferior de derecho natural (Pufendorf); o considerando la ley natural fundamental como el principio de legitimación del derecho positivo (Hobbes); o bien degradando el derecho positivo a simple aparato coactivo para la actuación del derecho natural (Locke y, en parte, Kant).

Ahora bien, no es que Hegel desconozca la distinción entre derecho positivo y derecho natural (o filosófico, como lo llama). Pero el derecho natural o filosófico de Hegel no tiene nada que ver con el derecho natural de sus predecesores, es decir, con un derecho racional e ideal que, por un lado, pretende construir racionalmente un sistema acabado de leyes (lo cual para Hegel es imposible) y que, por otro lado, se presenta como crítica del derecho existente. Para Hegel, convertir la tesis de que el derecho filosófico es *diferente* del derecho positivo en la tesis de que *contrastan*, sería un «grueso equívoco» *(FD,* § 3, Obs.): mediante una confrontación curiosa, históricamente discutible, compara la relación entre derecho filosófico y derecho positivo con la relación entre *Institutiones* y *Pandectae (id.)*[31]. Para Hegel no es tarea del derecho filosófico pro-

[31] Guiliano Marini me ha hecho observar que la redacción establecida por Hegel entre derecho filosófico y derecho positivo, por una parte, e *Institutiones* y *Pandectae*, por la otra, no es ni «curiosa» ni «históricamente discutible», como yo había afirmado, porque corresponde al contenido de la enseñanza de las dos disciplinas en las universidades alemanas de la época, siendo la materia de enseñanza de las *Instituciones* «un conjunto de nociones de carácter elemental, fundamental, esencial», la de las *Pandectae* «un conjunto de desarrollos más profundo, analítico, crítico, encaminado a mostrar la aplicación práctica e histórica de aquellas nociones» *(La polemica con la scuola storica*

poner un modelo completo y perfecto de legislación universal, ni criticar o reformar el derecho positivo y tampoco, en sentido contrario, justificarlo históricamente, sino comprenderlo y proporcionar una justificación de él «válida en si y para sí» (*id.*). Por otra parte, el derecho positivo, que lo es no sólo según la *forma*, es decir, en cuanto es puesto (*gesetz*), sino también según el *contenido*, debe reflejar el carácter nacional de un pueblo, contener la aplicación de los principios universales «a la naturaleza particular de los objetos y los casos» (estas aplicaciones no son obra de la razón sino del intelecto), y responde a las determinaciones últimas exigidas para la decisión: respecto al contenido el derecho positivo, por tanto, puede ser *irracional y por consiguiente injusto* (*Enc.* § 529, Obs.); pero esto no impide que la ley irracional sea *válida* (es decir, que sea obligatoria y que deba obedecerse), cuando menos por dos razones: *a)* la irracionalidad, bajo la forma de determinaciones accidentales, es un hecho inherente a la naturaleza misma de la ley y en efecto «aquello que es ley puede, en su contenido, también ser diferente de aquello que es derecho en sí» (*FD*, § 212) y es una vacía imagen de la perfección «exigir que la ley pueda y deba ser determinada en todos sus aspectos por la razón y por el intelecto jurídico» (*Enc.*, § 529, Obs.); *b)* en la ley «hay más razón de la que se cree» (*FD*, § 63, Randbemerk), más razón de la que hay en el punto de vista subjetivo, en el de la persona que se erige en juez de la ley y, por tanto, «la validez del derecho no puede hacerse depender del hecho de que uno piense o pueda pensar de este o aquel modo» (*id.*). En un pasaje célebre del *Prefacio* de la *Filosofía del Derecho*, Hegel concluye con estas palabras una polémica no menos célebre en contra de los filósofos del corazón: «La ley... es especialmente el *shibboleth* con el que se reconocen los hermanos y los amigos del llamado pueblo». Retomando el tema en la sección sobre el Estado repite que «contra el principio de la voluntad individual debe recordarse el concepto fundamental, a saber, que la voluntad objetiva es lo racional en sí en su concepto, sea o no reconocido éste por la voluntad individual y sea o no querido por el arbitrio de ésta» (*FD*, § 258, Obs.).

nella 'Filosofia del diritto' hegeliana, in *Rivista di Filosofia*, ottobre 1977, núms. 7-9, pág. 186). Sobre este punto, el mismo Marini remite a sus observaciones sobre la enseñanza del derecho en Alemania, en *L'opera di Gustav Hugo nella crisi del giusnaturalismo tedesco*, Milano: Giuffrè, 1968, pág. 63.

Si la vieja teoría del derecho natural, por otra parte abandonada por el derecho natural moderno, puede caracterizarse por el principio según el cual una ley no es ley si no es justa, Hegel afirma enérgicamente la tesis opuesta, según la cual *una ley es justa*, es decir, racional, *sólo por el hecho de ser ley*[32]. Que era justamente la tesis de Hobbes: con la diferencia de que Hobbes había cortado el nudo afirmando que «la autoridad, no la sabiduría, crea la ley» [33], y Hegel trató de desatarlo agregando que la autoridad crea la ley porque ella misma es sabiduría. Que era justamente la tesis de Rousseau: sin diferencia.

Pero llegados a este punto es lícito preguntarse si, no obstante la revisión a la que sometió a algunos de los principales conceptos del derecho natural, si, no obstante el punto de vista opuesto en el que se había colocado, es lícito preguntarse si después de todo no alcanzó Hegel el mismo resultado. Más aún, ahora estamos en grado de decir que lo alcanzó justamente porque se había liberado de algunos conceptos que no servían ya y habiendo visto que el obstáculo no podía superarse había tratado de rodearlo.

III

9. La historia del derecho natural moderno comienza a partir de un célebre pasaje de Hobbes que otros retomarían y comentarían más tarde. Después de una comparación entre las ventajas del estado civil y las desventajas del estado de naturaleza, el pasaje termina con estas palabras: «Fuera del Estado se encuentra el dominio de las pasiones, la guerra, el miedo, la pobreza, la incuria, el aislamiento, la barbarie, la ignorancia, la bestialidad. En el Estado se encuentra el dominio de la razón, la paz, la seguridad, la riqueza, la decencia, la sociabilidad, la fineza, la ciencia, la benevolencia» [34].

---

[32] En el ensayo *Uber die wissenschaftlichen Behandlungsarten*, la identidad del *sistema de legislación* con las *costumbres actuales y presentes* todavía se presenta como una exigencia (VII, pág. 396) (vers. cast., pág. 93). Sobre la ley cfr. también *System der Sittlichkeit*, VII, pág. 499 (vers. cast., pág. 90), y *Jenenser Realphil.*, II, pág. 237. En *Prop.* la racionalidad de la ley ya no es una exigencia sino un hecho: «los legisladores no han dado proposiciones arbitrarias. No son determinaciones de su capricho particular, sino que con su espíritu profundo ellos han conocido lo que es la verdad y la esencia de una relación jurídica» (I, § 26).

[33] *A Dialogue between a Philosopher and a Student of The Common Law of England*, in *English Works*, ed. W. Modesword, VI, pág. 7.

[34] *De cive*, X, 1.

Este pasaje expresa muy bien lo que constituye el núcleo esencial del pensamiento político moderno: una concepción *laica* del Estado, entendiendo «laico» en un sentido muy especial y, por consiguiente, no sólo en el sentido habitual según el cual las instituciones sociales tienen un origen humano y no divino, debiendo buscarse su fundamento en la naturaleza humana, sino también en el sentido fuerte según el cual, al atenuarse la fe en la justicia divina, el hombre busca su propia salvación en la justicia terrena. Con este pasaje Hobbes sustituye el principio «Extra ecclesiam nulla salus» con otro principio: «Extra rem publicam nulla salus.» Y precisamente porque el hombre sólo en el Estado encuentra su salvación, debe tratar de construir el Estado a su imagen y semejanza. La racionalización del Estado procede al mismo paso que la convicción de que el Estado es la forma más alta o menos imperfecta de la convivencia humana, y de que sólo en el Estado puede el hombre conducir una vida conforme a la razón. El Estado tiene sus razones que el individuo no tiene: también la teoría de la razón de Estado es un aspecto de este proceso. La filosofía política moderna encuentra su primera forma sistemática en Hobbes; pero su germen vital está en Maquiavelo, de quien Hegel fue, no necesito recordarlo, un gran admirador. Y una historia que en el Príncipe tiene su revelación, en el Leviatán su símbolo, y su solución ideal, podemos también agregar, en la Voluntad general de Rousseau, no podía dejar de tener como conclusión el Dios-terreno de Hegel.

Sería demasiado fácil objetar que Locke y Kant no son Hobbes y Rousseau y que, por tanto, pertenecen a otra historia: al hablar de racionalización del Estado no entiendo «absolutización», y por lo demás tampoco para Hegel el Estado es una conclusión última porque más allá del Estado se encuentra el Espíritu absoluto [35]. Al hablar de racionalización del Estado quiero decir que en el Estado culmina el proceso de elaboración de una forma de convivencia adecuada al hombre como ser racional. En este sentido, tanto Locke como Kant pertenecen a la misma historia. El sistema lockiano se funda en la distinción de tres formas del poder del hombre sobre el hombre: el poder familiar, el poder despótico, el poder civil. El primero se deriva de la naturaleza *(ex generatione)*, pero está limitado en el tiempo, pues dura hasta que los hijos lleguen a ser

[35] Este punto se encuentra ilustrado y analizado con detalle por F. Gregoire, *Études hégéliennes*, Lovaina, 1958, en particular *Étude IV, La divinité de l'État*, págs.224-336.

seres racionales; el segundo se deriva de una circunstancia excepcional, es decir, de una culpa cometida, siendo el sometimiento la expiación de ella *(ex delicto)* y puede, por tanto, ser tomado por el poder civil sólo por quien considera a los hombres pecadores *ab initio*, incapaces de redimirse por sí solos (el Estado como *remedium peccati*), una vez más como seres no racionales; el tercero, el poder político, se deriva del consenso. Éste sólo presupone a los hombres como seres razonables que limitan voluntariamente su libertad natural para poder vivir en paz y con seguridad: también para Locke, por tanto, el Estado es la perfección de la vida social, y es la perfección de la vida social, y es una perfección semejante porque es la única forma de convivencia hecha a la medida del hombre en cuanto ser racional. En la teoría kantiana del derecho, el abandono del estado de naturaleza y la institución del estado civil es para el individuo algo más que un cálculo utilitario como para Hobbes y para Locke: es un deber moral. Tan es así que, una vez constituido, el poder del soberano no tiene más límites: Kant parte del concepto de libertad negativa, pero llega al concepto de libertad como autonomía, de derivación rousseauniana; y, en fin, transforma la autonomía en una idea pura de la razón: «contra el supremo legislador del Estado no puede haber ninguna oposición legítima por parte del pueblo» [36]. Lo que cambia pasando de un autor a otro es la manera de concebir al Estado como sociedad perfecta, ya que mientras uno de ellos coloca la perfección en la defensa de la vida, el otro la sitúa en la defensa de la libertad, y todavía otros en la felicidad o en el bienestar, ya no la convicción de que el Estado es la sociedad perfecta en la cual el hombre *debe* vivir si quiere sobrevivir. Antes de Hegel este proceso había alcanzado su perfección en Rousseau, quien a través del contrato de alienación de todos a todos, había encontrado la manera de conciliar la libertad y la obediencia y, por tanto, había señalado al Estado como el punto ideal de la historia humana en el cual la alienación total coincide con la apropiacón total.

10. En el «Prefacio» a la *Filosofía del Derecho*, Hegel anunció su obra como un intento de entender al Estado como cosa racional en sí [37]. Quería decir que su tarea era la de describir el Estado no

[36] *Rechtslehre* § 49A.

[37] Se entiende el Estado moderno, es decir, el Estado del cual el filósofo, repre-

como debe ser, sino .como es: porque en cuanto es, en su realidad, el Estado es ya racional y debe ser reconocido como «universo ético» *(sittliches Universum)*. Cuando más tarde se enfrenta, de una manera particular, al problema del Estado, lo definirá, en cuanto «realidad de la idea ética», «realidad de la voluntad sustancial», *lo racional en sí y para sí* y dirá que «el individuo mismo tiene objetividad, verdad y eticidad, sólo en cuanto es un componente del Estado» *(FD*, § 258, Obs.).

El proceso de racionalización del Estado, por tanto, está ya tan avanzado que para Hegel la racionalidad del Estado no es más una exigencia sino una realidad, no más un ideal sino un suceso de la historia. En la historia ya hecha, Hegel descubre lo que sus predecesores buscaban en la historia por hacer. Llegados aquí no importa que alcance su conclusión a través de caminos diferentes a los recorridos antes de él; lo importante es que el problema fundamental no ha cambiado. La tarea de la filosofía del derecho es la de justificar el Estado como momento supremo de la vida colectiva. La justificación de Hegel va tan lejos que se presenta no como un programa pra el futuro sino como un *reconocimiento del presente.*

Hegel compuso y volvió a componer su sistema del derecho y del Estado durante más o menos treinta años. Conocemos cuando menos ocho redacciones [34], cuatro en Jena, de las cuales tres permanecieron durante mucho tiempo inéditas, una en Nuremberg, elemental, luego las tres publicadas, una de Heidelberg y dos de Berlín: cambian las etapas intermedias del sistema —derecho, economía, moral—, pero la meta última es siempre la misma: el Estado (salvo en las *Lecciones* de Jena de 1803-4).

11. Sobre el viejo templo ya en ruinas, Hegel reconstruyó un templo más grande, más majestuoso, arquitectónicamente más completo: pero aquí y allá, no obstante la sabiduría del arquitecto, se adivina la estructura primitiva, se asoman capiteles y columnas del

sentante de la forma de pensamiento que expresa en conceptos su propia época —*ihre Zeit in Gedanken erfasst*—, ha tomado conciencia.

[34] Doy aquí la lista: 1. *System der Sittlichkeit* (Jena, póstumo); 2. *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* (Jena, 1802); 3. *Jenenser Realphilosophie. I. Vorlesungen 1803-04* (Jena, póstumo); 4. *Jenenser Realphilosophie. II. Vorlesungen 1805-06* (Jena, póstumo); 5. *Philosophische Propedeutik* (Nuremberg, póstumo); 6. I. *Enzyclopädie* (Heidelberg, 1817) 7. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Berlín, 1821); 8. II. *Enzyclopädie* (Berlín, 1827 y 1830).

viejo edificio. Si comparamos el sistema de Hegel con los tratamientos anteriores, por un lado, y con los sucesivos, por otro lado, nos damos cuenta de que, no obstsante todas las innovaciones, por la materia se asemeja más a los primeros que a los segundos. Los tratados de derecho natural procedían generalmente por dicotomías: derecho natural puro y aplicado, absoluto e hipotético, involuntario y voluntario; derecho individual y derecho social, el primero subdividido en propiedad y contratos, el segundo en familia y estado. Pero ya Leibniz había introducido una distinción de tres momentos: *ius proprietatis, ius societatis, ius pietatis.* También Kant había propuesto una división tripartita haciendo del derecho familiar una parte independiente, colocada entre el derecho privado y el derecho público: pero la ingeniosa innovación no había corrido con suerte. Hegel, que también procede por tricotomías, no la acepta [39]. Entre el derecho individual y el derecho social de la tradición introduce, como momento intermedio, la moralidad, que había sido siempre considerada como materia autónoma y subsecuente al derecho; en la sección sobre el derecho individual, después de la propiedad y el contrato, retomando la sistemática del derecho romano, agrega el capítulo sobre la injusticia *(das Unrecht);* en la tercera parte, en fin, después de una larga y laboriosa gestación, inserta entre la familia y el Estado la sección que pareció más innovadora, aquella sobre la sociedad civil.

Acerca de la novedad de esta parte del sistema es necesario también poner alguna reserva. El nombre, y junto con el nombre la distinción entre sociedad y Estado, habían sido introducidos en Alemania a través de la obra de Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* (1767), traducido en Alemania en el año sucesivo y difundida ampliamente [40]; pero no hay que olvidar que el estado de naturaleza de Hobbes, que era un estado de guerra, y, por tanto, asocial, en la obra de Locke se había transformado en una *sociedad natural*, esto es, en una verdadera y propia sociedad pre-política, que incluía todas las relaciones sociales que los individuos establecen entre sí antes del surgimiento del Estado, e independientemente de la intervención del poder público: además de

[39] *FD*, § 40 Obs.

[40] Sobre las fuentes de la noción de sociedad civil en Hegel cfr. G. Solari, «Il concetto di società civile in Hegel», *Rivista di filosofia*, XXII, 1931, págs. 299-317, luego en G. Solari, *Studi storici di filosofia del diritto*, Turín, 1949, págs. 343-381.

la familia, sociedad natural por excelencia, las relaciones económicas, cuya fuente no es la propiedad sino el trabajo. Un siglo y medio antes de que Hegel recogiera de los economistas ingleses el concepto de trabajo y los problemas relativos a él, el trabajo había hecho, con Locke, su aparición como factor determinante de la formación de la sociedad pre-política en un tratado de derecho natural [41]. Esta sociedad pre-política está regida, en Locke, por leyes naturales cuyo respeto el Estado, a través del monopolio de la fuerza, tiene la tarea de garantizar. Lo que en relación a Locke cambia en Hegel no es tanto la distinción entre sociedad y Estado, cuanto la diferente relación entre la una y la otra: la sociedad civil de Hegel, al contrario de la sociedad natural de Locke, no es la expresión de tendencias naturales que deban liberarse y protegerse para que alcancen su fin, sino que es el teatro «de la disolución, de la miseria, y de la corrupción física y ética» *(FD,* § 185) de los individuos, abandonados a los impulsos egoístas dirigidos a la satisfacción de sus necesidades. Las instituciones que surgen en la esfera misma de la sociedad civil, no aún del Estado, para regular, moderar y corregir el sistema de las necesidades, o bien la jurisdcción, la policía y la corporación, sólo constituyen *un ordenamiento,* no una *superación* de la sociedad pre-política: la sociedad civil de Hegel reúne a la vez la sociedad natural y la sociedad política de Locke, lo cual significa que para Hegel una representación meramente económica de los fines del Estado y una concepción prevalentemente privatista del derecho no logra superar los límites de la sociedad civil, es decir, transformar «una universalidad meramente formal» *(eine formelle Allgemeinheit, Enc.,* § 517) en una «realidad orgánica» *(organische Wirklichkeit).* El paso de la sociedad civil al Estado representa en Hegel, respecto al paso de la sociedad natural a la sociedad civil en Locke, un momento ulterior del desarrollo histórico. Este momento ulterior una vez más se hace posible mediante la superación del «sistema atomista» *(Enc.,* § 523), en el que está incluido el Estado de tipo lockeano, en la concepción orgánica de la vida colectiva, única en la que el Estado se transforma en «la sustancia consciente de sí» *(Enc.,* § 535).

---

[41] Este hecho suele ser desatendido por los autores que le atribuyen a Hegel el mérito de haber introducido la noción de trabajo y en general los problemas de la economía en el sistema de la filosofía jurídica y política. Del trabajo en Locke no hablan ni Luckás *(op. cit.)* ni H. Marcuse, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory,* Nueva York, 1941.

Una vez más la introducción de este momento ulterior alarga y complica el proceso, pero no modifica su movimiento que, tanto en Hegel como en sus predecesores, es un movimiento que procede desde el individuo particular, a través de instituciones intermedias, hasta el Estado, considerado y aceptado como movimiento supremo y posteriormente insuperable de la vida colectiva. Además, como veremos dentro de poco, de las dos categorías fundamentales del iusnaturalismo, el estado de naturaleza y el contrato social, la primera vuelve a aparecer en toda su plenitud y autenticidad al final del proceso, pudiendo hablarse entonces con fundamento de una vuelta de Hegel a Hobbes; la segunda desaparece, es cierto, pero dejando una huella tan profunda que hace que la solución hegeliana, en su sustancia si no en su forma, confluya en la del autor del *Contrato social*.

12. No obstante las repetidas críticas que Hegel le hace al estado de naturaleza, su sistema, en su forma definitiva, inicia el movimiento desde la voluntad de los individuos en relación con las cosas y con los otros individuos (derecho abstracto), es decir, desde las relaciones intersubjetivas no reabsorbidas todavía en un ente colectivo, o sea, tal como se establecen en el estado de naturaleza entendido como estado pre-político: el inicio de Kant no había sido diferente. Sólo en el estado pre-político, en efecto, pueden volver a descubrirse, como lo hizo Hegel, después de haberse burlado de «la vaciedad de los derechos del hombre» *(die Leerheit der Rechte der Menschheit)*, algunos bienes inalienables y los respectivos derechos imprescriptibles *(FD*, § 66).

Además, el estado de naturaleza originario, descrito por Hobbes como estado de guerra, aparece al final del movimiento cuando el Estado ya no se encuentra en relación con los individuos sino con los otros Estados. El tema de la guerra le inspiró a Hegel algunas de sus páginas más famosas: desde las primeras obras había proclamado que la guerra es necesaria y que mantiene la salud de los pueblos, como el viento sobre el pantano [42]; la guerra es el mo-

[42] Tema retomado en un célebre pasaje de la *Fenomenología* en el que se lee que los gobiernos, por lo que se refiere a los pueblos, «para no dejarlos arraigar y consolidarse en este aislamiento, dejando con ello que el todo se desintegre y el espíritu se esfume» deben sacudirlos de vez en cuando en su interior por medio de las *guerras*, y en cuanto a los individuos deben «darles a sentir, con este trabajo que se les impone, su dueño y señor: *la muerte*» (vers. cast. de W. Roces, México, 1976, págs. 267 y s.).

mento de la igualdad absoluta (que es un carácter propio del estado de naturaleza); en el fragmento sobre la constitución de las *Lecciones* de Jena de 1805-6, el Estado de las relaciones internacionales se llama literalmente «estado de naturaleza»; en la *Propedéutica* se dice que los Estados no tienen entre sí relaciones *jurídicas* sino *naturales* (I, § 31); en estas relaciones, según un pasaje de la *Enciclopedia* de Heidelberg, repetido en la *Enciclopedia* de Berlín, lo arbitrario y la accidentalidad ocurren porque la universalidad del derecho, a raíz de la independencia y de la autonomía de los sujetos, no es real (§ 443 y § 545). Por último, en la *Filosofía del Derecho:* «Puesto que la relación entre los Estados tiene por principio su soberanía, en el *estado de naturaleza* ellos se encuentran unos frente a los otros» *(FD.* § 333). En el estado de naturaleza, había dicho Kant, el derecho es provisorio y no perentorio: Hegel no usa las mismas palabras, pero el concepto no es diferente cuando a propósito de los tratados internacionales afirma que constituyen un derecho que carece de eficacia.

Para Hegel el estado de naturaleza no se encuentra al *principio,* sino al *final:* justamente porque se encuentra al final, allí donde cesa el derecho del Estado, no es un Estado sólo *imaginario,* sino que es un Estado *real,* profundamente enraizado en la historia del mundo y, a diferencia del estado de naturaleza originario, *insuprimible.* Entre el derecho abstracto inicial, que es un derecho inacabado, y el estado de guerra final, que aún no es y quizá no será nunca un Estado jurídico, también Hegel encuentra al Estado en su camino y lo convierte en el principio resolutivo de la insuficiencia histórica del hombre y en el motor de la historia del mundo.

13. Rousseau se había servido del expediente del contrato social para fundar un Estado que realizara una nueva y para él más alta forma de la libertad, la libertad como autonomía o, como suele decirse, ya no la libertad del individuo particular *respecto* al Estado o *del* Estado, sino la libertad de todos los individuos de una comundad *en el* Estado. Cuando se juzga la influencia de Rousseau sobre sus sucesores, es necesario tratar de no confundir el *expediente* con el *resultado:* hay autores que se sirven del mismo expediente pero llegan a un resultado diferente (entre ellos Kant que, no obstante el elogio puramente formal del método rousseauniano, tiene siempre como meta un Estado que proteja la libertad de los individuos); y hay otros autores que rechazan el expediente, dema-

siado ligado a una concepción atomista del Estado, pero aceptan el resultado. Hegel se encuentra entre éstos [43]. Si la meta de Rousseau era la de realizar en el Estado el reino de la libertad como autonomía, Hegel persigue, cuando menos idealmente, el mismo fin: su filosofía política, desde la idealización juvenil de la *polis* griega a través del descubrimiento de la «totalidad ética», hasta lla resolución, propia de la obra de madurez, del Estado en el momento supremo de la eticidad, su filosofía es una cumplida teorización de la libertad como autonomía. Y en este sentido no se trata del rechazo o de la superación, sino de la realización, aun cuando obtenida por otra vía, del ideal rousseauniano. Puede decirse con fundamento que esta realización se obtiene de una manera más acabada justo porque se rechaza un instrumento conceptual considerado ya como inadecuado y deteriorado por un uso deforme. El contrato social había sido un instrumento adecuado mientras el Estado se concebía como una *asociación*, pero ya no desde el momento en que se interpreta como una «realidad sustancial», como una *comunidad orgánica*. En el momento mismo en el que elimina el contrato, Hegel acaba por ser —respecto al resultado— más rousseauniano que Rousseau.

Uno de los pasajes claves de la obra de Rousseau es la definición de libertad como «la obediencia a la ley que cada uno se ha prescrito» [44]. Así Hegel: «... y *sólo la voluntad que obedece a la ley es libre*» [45]. En este sentido de libertad, para Hegel al igual que para Rousseau, el Estado es la realización de la libertad: «La formación hacia la libertad misma —su realización— y hacia su conservación es el Estado» *(FD*, § 57 Randbem.). O bien: «Pero el hecho de que el espíritu objetivo, contenido del derecho, no sea, en su concepto, sólo subjetivo... sólo ocurre en el reconocimiento de que *la idea de la libertad es verdadera sólo en cuanto Estado*» *(FD*, § 57 Obs.) [46]. Y también para Hegel como para Rousseau la libertad *verdadera* no es el arbitrio, es decir, la libertad del estado de naturaleza, o la conectada con los derechos de libertad que son una prolongación o, mejor aún, un residuo de la sociedad natural en la sociedad po-

---

[43] Sobre la atormentada relación Rousseau-Hegel, cfr. también H. W. Brann, *Rousseaus Einfluss auf die hegelsche Staatsphilosophie in ihrer Entwicklung und Vollendung* (Diss.), Berlín, 1926.

[44] *Du contrat Social*, I, 8.

[45] *Philosophie der Geschichte*, Einl., II, 3a. La cursiva es mía.

[46] La cursiva es mía.

lítica (el dominio del arbitrio no es para Hegel el Estado, sino la sociedad civil), y ni siquiera la libertad subjetiva, cuyo dominio es la esfera de la moralidad, sino la libertad que se ha vuelto *objetiva* en cuanto que sólo se realiza en la *comunidad* y *mediante la ley.* La polémica de Hegel en contra de las llamadas libertades individuales es incesante: «Por el contrario, nada se ha vuelto más común que la idea de que cada uno debe limitar su libertad en relación a la libertad de los otros; y de que el Estado es la condición en la que tiene lugar semejante limitación recíproca y que las leyes son los límites. Según estas formas de ver, la libertad se concibe sólo como un capricho accidental y como un arbitrio» *(Enc.,* § 539, Obs.). En cuanto miembro de un Estado —y la participación del individuo en el Estado es a la vez una necesidad y un deber—, el individuo pierde la propia libertad natural, que es sólo aparente, para conquistar una «libertad sustancial», que es la libertad en el todo. Sólo esta libertad en la totalidad es para Hegel la realización de la libertad, la *libertad concreta.* Desde el momento inicial del derecho abstracto hasta el momento final del Estado, un continuo proceso de realización de la libertad conduce al momento conclusivo, al Estado, que es «la realidad de la libertad concreta» *(FD,* § 260). Pero el Estado puede precisamente considerarse como «la realidad de la libertad concreta», porque la libertad en la que Hegel está pensando es la libertad como «obediencia a la ley» (se entiende a la ley en cuanto expresión del Estado entendido como «lo racional en sí y para sí»), es decir, la libertad como autonomía.

14. La filosofía de la historia, que había colocado al Estado en el centro del proceso histórico, había nacido, aun cuando en una forma todavía burda, al comienzo de la edad moderna, en el momento en que surgen los grandes Estados nacionales. Hobbes había concebido la historia como un movimiento dialéctico, extremadamente simplificado, de dos momentos, el momento del estado de naturaleza, que era el momento, siempre inminente en el interior del Estado, de la guerra civil y de la vuelta a la anarquía, presente siempre en las relaciones externas del estado de guerra, y el momento del estado civil que era el momento de la unidad y de la paz. Pero la dialéctica de Hobbes, en cuanto didáctica, es decir, constituida por un momento afirmativo y por uno negativo en contraste perenne, no permitía la previsión de progreso alguno: la his-

toria consistía en una monótona alternativa de bien y de mal. En Locke el movimiento es triádico porque parte de la oposición entre un estado de naturaleza ideal, que es estado de paz, y un estado de naturaleza real, en el cual la guerra «una vez comenzada continúa» [47]: pero el tercer momento, el estado civil, en el que se soluciona la oposición, no es la superación de ambos, sino una conciliación a medias, un compromiso, en el sentido de que el estado civil, colocado entre la razón del estado de naturaleza ideal y la fuerza del estado de naturaleza real, no se encuentra más allá de la razón y de la fuerza, sino que es una sabia combinación de ambas. Sólo en Rousseau el movimiento es a la vez triádico y progresivo; triádico porque está compuesto de tres términos, la naturaleza como estado de inocencia, la sociedad como estado de corrupción, el estado del contrato social como estado de libertad; y progresivo porque el tercer término no es una simple vuelta al primero, como sucede en Hobbes, no es un compromiso, como sucede en Locke, sino que es una superación, es decir, un Estado ulterior y más perfecto, que elimina a la vez los inconvenientes de la libertad natural y de la servidumbre civil en un Estado completamente nuevo en el que los hombres vuelven a encontrar a un mismo tiempo la libertad y la seguridad.

Sabemos hasta qué punto la dialéctica rousseauniana de la alienación-apropiación fascinó a Hegel en sus años juveniles. No es el caso de afrontar aquí la cuestión debatidísima del origen religioso, político o filosófico de la dialéctica hegeliana; pero es cierto que Hegel pudo encontrar en Rousseau un ejemplo ya realizado de la concepción dialéctica de la historia social del hombre, construida a imagen y a semejanza de la historia religiosa de la humanidad: inocencia, caída, redención. Lo que Hegel no aceptó de la dialéctica rousseauniana fue, por un lado, su proyección fuera de la historia y, por otro lado, el expediente mecanicista del contrato social: al primero le encontró remedio introduciendo en el movimiento algunas determinaciones concretas, como el pueblo y la costumbre; al segundo, con la concepción orgánica de la sociedad, que era parcialmente la consecuencia de haber introducido al pueblo y a la costumbre en el movimiento dialéctico. Pero el remedio hubiera sido peor que la enfermedad —¡para evitar el peligro del

[47] *Two Treatises of Government*, II, 20.

intelectualismo correr el riesgo de caer en el irracionalismo!— si no hubiese contado con el momento último en el cual una larga tradición de pensadores, Rousseau por último, y no menos de Rousseau, Fichte y Kant, habían encontrado la única solución razonable de la vida social: el Estado. Continuamente Hegel tuvo en las manos los hilos de los dos movimientos, que sólo en la obra mayor dejan de estar revueltos: el movimiento que finaliza en la eticidad y el movimiento que finaliza en el Estado. Al final, los dos movimientos se componen porque Hegel concibe un movimiento mayor, que desemboca en la eticidad y un movimiento menor, en el interior del primero, que desemboca en el Estado. De esta manera el Estado acaba por volverse verdaderamente el momento último del espíritu objetivo, donde la costumbre de un pueblo se vuelve racional a través de la constitución, y la voluntad racional del Estado, en cuanto se adhiere a la costumbre del pueblo, pierde el carácter de abstracción pura y se vuelve real.

Si una dialéctica diádica como la de Hobbes no permitía progreso alguno, la dialéctica triádica de Hegel lo permitía, pero a la vez lo bloqueaba: la historia, una vez que llega a su término final, el Estado, se había cumplido. Y si la solución de Rousseau era solamente ideal, la de Hegel, que pretendía ser realista ¿no era quizá puramente ilusoria?

IV

15. Justamente en los años en que Hegel convertía al Estado en el porotagonista de la historia universal, se asomó una nueva teoría que tomando por primera vez conciencia del hecho de que el gran viraje de la historia no era la Revolución francesa (que era una revolución sólo política y en gran parte abortada), sino la Revolución industrial, la cual tenía por efecto la transformación no del Estado, sino de la sociedad, presentó el problema de la decadencia del Estado en la nueva sociedad de los productores, los cuales «se proposent pour but final de leurs travaux d'anéantir complétement le pouvoir de glaive, le pouvoir de César, qui, par sa nature, est essentiellement provisoire» [48]. Hablo de Claude Henri de

[48] *Nouveau Christianisme*, en *Oeuvres complètes*, III, pág. 380.

Saint-Simon, de quien Engels dijo que, junto con Hegel, había sido «la mente más universal de su época» [49], y lo dijo precisamente cuando reconoce el mérito de haber previsto la transformación del Estado en una sociedad de productores. Hegel había criticado a Rousseau para completarlo. Saint-Simon lo critica para liberarse de él. La nueva sociedad industrial crea nuevos centros de poder además de los tradicionales, de los cuales la nueva filosofía debe de tomar nota. En tanto que Hegel, que se había quedado detenido en la supremacía del Estado, exalta la clase de los funcionarios, Saint-Simon anuncia el advenimiento de la tecnocracia. Comienza así una nueva filosofía de la historia: el Estado que desde Hobbes hasta Hegel había sido considerado el momento positivo, apareció como el momento negativo; la sociedad natural, luego la civil, que había representado el momento negativo, el momento de la naturaleza salvaje del hombre, que el Estado debería domar, comenzó a aparecer como el momento positivo. El movimiento de la historia ya no sería el que va de la sociedad al Estado sino, con una inversión de ruta, del Estado a la sociedad. En los umbrales de la sociedad industrial, el nuevo ideal que apareció en el horizonte no fue ya el del potenciamiento del Estado, sino su depotenciamiento hasta su total extinción. La filosofía del derecho del siglo XIX, en sus principales direcciones —no obstante las profundas divergencias ideológicas y las valoraciones opuestas sobre la naturaleza benéfica o maléfica de la civilización indusrial— tendrá la tendencia a considerar el Estado ya no como razón ordenadora y liberadora, sino como violencia opresora, no ya como la eliminación sino como la continuación, bajo otras formas, del estado de naturaleza. Comenzando por Marx. Pero el Estado se volvió el chivo expiatorio de todas las fechorías de la historia, tanto en el pensamiento liberal inglés como en el anarquista o en el del socialismo francés (pienso, por ejemplo, en Proudhon). Hegel, que había creído componer un himno de victoria en honor del Estado ¿no había acaso escrito, sin saberlo, el elogio fúnebre?

Disolución y *cumplimiento:* como disolución de la tradición del derecho natural, la filosofía del derecho de Hegel plantó fecundas semillas que fructificarían en doctrinas sucesivas aun opuestas; como cumplimiento en verdad fue, tal como Hegel mismo la había

[49] *Antidühring*, en *Werke*, Dietz Verlag, vol. XX, pág. 23.

presentado, el búho de Minerva que inica el vuelo al comienzo del crepúsculo. A menos de que —fijándonos en el camino real de la historia, no en la historia de los filósofos— no estemos tentados de ver allí otro significado, según el cual la filosofía de Hegel no sería el búho de Minerva, sino el gallo que anuncia el alba, el alba de un día tempestuoso cuyo fin no logramos ver aún [50].

[50] Aludo a la tesis de E. Weil, según la cual al poner Hegel en primer término la clase de los funcionarios, dio una representación exacta del Estado, no sólo de su época, sino también de la nuestra, en la que el centro de actividad estatal ya no se encuentra en los parlamentos sino que reside principalmente en la burocracia. Weil concluye: «Hegel por tanto tuvo razón y en este sentido la historia se ha encargado de tomar su defensa» (*Hegel et l'état*, Paris, 1950, pág. 70).